Deusto
Universidad de Deusto

Programa: Teología Sistemática

De la satisfacción y la sustitución a la solidaridad unitiva de Cristo en la soteriología contemporánea

Estudio histórico-sistemático en los escritos en español y en francés entre 1965 y 2010

Tesis doctoral presentada por
Miguel Ángel García Borts

Dirigida por el Dr.
José María Lera Monreal

Bilbao, Febrero 2011

DE LA SATISFACCIÓN Y LA SUSTITUCIÓN A LA SOLIDARIDAD UNITIVA DE CRISTO EN LA SOTERIOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

UNIVERSIDAD DE DEUSTO (Tercer Ciclo)

Programa: Teología Sistemática

DE LA SATISFACCIÓN Y LA SUSTITUCIÓN A LA SOLIDARIDAD UNITIVA DE CRISTO EN LA SOTERIOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

Estudio histórico-sistemático en los escritos
en español y en francés entre 1965 y 2010

Tesis doctoral presentada por D. Miguel Ángel García Borts

Dirigida por el Dr. D. José María Lera Monreal

El Director El Doctorando

Bilbao, Febrero de 2011

A mi querido padre Ángel,
que desde el cielo,
disfruta ya de la salvación de Dios.

«Pero Dios, rico en misericordia, por el grande amor con que nos amó, estando muertos a causa de nuestros delitos, nos vivificó juntamente con Cristo –por gracia habéis sido salvados- y con él nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos en Cristo Jesús (…) Pues habéis sido salvados por la gracia mediante la fe, y esto no viene de vosotros, sino que es un don de Dios; tampoco viene de las obras, para que nadie se gloríe».

(Ef 2, 4-6.8-9)

ÍNDICE GENERAL

Siglas y Abreviaturas..... 19

Introducción……... 23

Capítulo 1º: Categorías puestas hoy bajo sospecha……... 35

1.- El malestar creyente actual…… 35
2.- El parecer de los autores contemporáneos……. 37
2.1.- Autores que priorizan más las categorías antiguas…… 37
a) *M.-J. Nicolas*..... 37
b) *B. Sesboüé*..... 38
c) *H. U. von Balthasar*..... 40
d) *W. Pannenberg*..... 41
e) *O. González de Cardedal*..... 42
f) *A. Gesché*……... 44
g) *A. Mingo Kaminouchi*..... 44
2.2.- Autores que priorizan más la búsqueda de nuevas categorías... 45
a) *A. Grillmeier*..... 45
b) *Ch. Duquoc*..... 46
c) *H. Küng*..... 48
d) *E. Schillebeeckx*……. 49
e) *H. Schürmann*..... 50
f) *J. Lois*..... 50
g) *A. Torres Queiruga*..... 52
h) *H. Kessler*..... 53
i) *J. L. Ruiz de la Peña*..... 54
j) *R. Haight*..... 55
3.- La posibilidad de la inculturación de la soteriología contemporánea y el magisterio de la Iglesia…….. 56
4.- Las categorías objeto de nuestro estudio: la «satisfacción», la «sustitución» y la «solidaridad…….. 60
5.- Conclusiones……. 62

Capítulo 2º: La Satisfacción……. 65

1.- Significado del término «satisfacción» en el Derecho romano……. 66
2.- El término «satisfacción» en la Historia de la Teología…… 77
a) *Tertuliano*…….. 77
b) *Cipriano de Cartago*……. 78
c) *Hilario de Poitiers y Ambrosio de Milán*…….. 78
d) *Anselmo de Cantorbery*..... 79
e) *Pedro Abelardo*..... 82
f) *Santo Tomás de Aquino*..... 83
g) *J. Duns Escoto*…….. 88
h) *Los reformadores protestantes del siglo XVI*……... 88
1) *Martin Lutero*……... 89
2) *Juan Calvino*……. 89
i) *Los teólogos protestantes del siglo XVII*……... 90
j) *El Concilio de Trento* (1545-1563)……... 90
k) *El Concilio Vaticano I* (1869-1870) ……..……... 93
l) *Entre los dos Concilios Vaticano*…….. 94
ll) *El Concilio Vaticano II* (1961-1965) ……..……..... 95
3.- La «teoría de la satisfacción» de Anselmo…… 98
3.1.- Consideraciones generales……... 98
3.2.- La argumentación de Anselmo…… 102
1º.- *La necesidad de que a todo pecado le siga la satisfacción o la pena*……..... 102
2º.- *El hombre pecador es absolutamente incapaz de satisfacer*…….…… 104
3º.- *La satisfacción es necesaria*……. 106
4º.- *Sólo un hombre-Dios puede llevar a cabo la satisfacción que salve al hombre*…….. 108
4.- Valoración crítica de la «teoría de la satisfacción»……... 110
4.1.- La labor de inculturación llevada a cabo por Anselmo…… 110
4.2.- Objeciones al sistema de Anselmo……... 113
a) *La separación entre Cristología y Soteriología*…….. 113
b) *La pérdida de relevancia de la Encarnación*…….. 118
c) *La Resurrección no tiene valor soteriológico*……. 121
d) *La muerte de Jesús queda sin explicar*…… 122
e) *Dios Padre marginado de la obra redentora*…….. 125
f) *Una imagen no cristiana y sádica de Dios*…….. 126
g) *Una concepción deformada del pecado*…….. 129
h) *La infinitud del pecado*……..... 131
i) *Una concepción blasfema de la satisfacción*…… 132

j) *La misión de Cristo queda reducida a la de restaurar el orden primigenio y aplacar a un Dios ofendido*…….. 136
k) *La gratuidad y la misericordia de Dios quedan desdibujadas*……..... 139
5.- El pensamiento de los teólogos contemporáneos sobre la «teoría de la satisfacción»…….. 144
5.1.- Autores a favor de la teoría……... 145
a) *B. Sesboüé*……. 145
b) *H.U. von Balthasar*……... 157
c) *P. Hünermann*……... 162
d) *O. González de Cardenal*…….. 165
e) *W. Kasper*…….. 169
5.2.- Autores en contra de la teoría…… 172
a) *J. Ratzinger*……... 172
b) *L. Bouyer*…….. 173
c) *Ch. Duquoc*……... 175
d) *L. Maldonado*…… 178
e) *K. Rahner*…….. 181
f) *W. Pannenberg*…….. 185
g) *H. Küng*……. 189
h) *L. Boff*…… 190
i) *J. I. González Faus*…… 192
j) *F. Varone*……... 193
k) *M. Deneken*……... 195
l) *J. R. Busto Saiz*..... 198
ll) *P. Ternant*..... 199
m) *A. Torres Queiruga*..... 201
n) *B. Häring*…….. 205
ñ) *J. Lois*…… 206
o) *H. Kessler*…… 209
p) *E. Bueno de la Fuente*……... 211
q) *J. Arregi*……..... 214
r) *J. M. Castillo*..... 215
s) *F. Martínez Díez*…… 218
t) *W. Thiede*……... 219
u) *Fco. J. Vitoria Cormenzana*…….. 219
6.- Pronunciamiento sobre el uso de la «teoría de la satisfacción» y del término «satisfacción» en la soteriología contemporánea…….. 221
6.1.- La «teoría de la satisfacción»…… 221
6.2.- El término «satisfacción»…….. 222
7.- Conclusiones…….. 224

Capítulo 3º: La Sustitución…….. 229

1.- Significado del término «sustitución»…….... 229
2.- El término «sustitución» en la Historia de la Teología……. 232
2.1.- De la Satisfacción a la Sustitución…… 233
2.2.- Teorías soteriológicas basadas en la «sustitución»……... 235
A.- La teoría de la satisfacción por «sustitución penal»…….... 235
1.- El concepto de «sustitución penal» en la Historia de la Teología……. 236
1.1.- La idea en los Padres de la Iglesia…… 236
1.2.- El desarrollo y asentamiento de la teoría de la «sustitución penal» en el siglo XVI……. 242
1.3.- Los reformadores del siglo XVI……... 244
a) *Martin Lutero*……... 244
b) *Juan Calvino*…… 245
c) *Philipp Melanchthon*…… 246
1.4.- Las cuatro formas de la «sustitución penal»….. 247
1.4.1.- Sustitución en la culpabilidad……... 247
1.4.2.- Sustitución en la condenación…….. 251
1.4.3.- Sustitución en el castigo……... 254
1.4.4.- Sustitución en el tormento del infierno… 260
1.5.- Evolución posterior de la teoría de la satisfacción por «sustitución penal» en los siglos XVIII al XX……... 270
a) *Msr. D'Hulst*……. 271
b) *Msr. Gay*……... 271
c) *J. Corne*..... 272
d) *L. Grimal*..... 273
e) *A. d'Alès*..... 273
f) *É. Hugon*..... 274
g) *A. Médebielle*……..... 274
h) *El Concilio Vaticano II*……. 275
2.- Pronunciamiento sobre la teoría de la satisfacción por «sustitución penal»……. 276
2.1.- La Comisión Teológica Internacional…….. 277
2.2.- El pensamiento de los teólogos contemporáneos.. 278
2.2.1.- Autores a favor de la teoría……... 278
a*) K. Barth*…… 278
b) *W. Pannenberg*……. 290
c*) H. U. von Balthasar*…….. 296

2.2.2.- Autores en contra de la teoría…… 299
a) *S. Légasse*……. 299
b) *J. Moingt*..... 300
c) *B. Sesboüé*..... 301
d) *F. Ocariz*..... 302
e) *G. Mathon*..... 303
f) *J. Lois*..... 304
g) *A Torres Queiruga*..... 305
h) *H. Kessler*..... 306
i) *E. Bueno de la Fuente*……... 308
j*) J. A. Estrada*…….. 310
k) *F. Martínez Díez*…….. 311
B.- La teoría de la «satisfacción vicaria»…….. 312
1.- La teoría de la «satisfacción vicaria» en la Historia de la Teología…… 312
2.- Pronunciamiento sobre la teoría de la «satisfacción vicaria»…….. 320
3.- La «idea de sustitución» en la Escritura…… 322
3.1.- Las fórmula hyper: «por nosotros», «por nuestros pecados»… 323
a*) Por nosotros*…….. 326
b) *Por nuestros pecados*…… 330
3.2.- Gal 3,13 y 2 Cor 5,21…… 334
a) *Gal 3,13*……. 335
b) *2 Cor 5,21*……. 340
3.3.- El cuarto canto del Siervo de Yahvé (Is 52,13- 53,12)……. 342
a) El texto…….. 343
b) La identidad del Siervo……. 345
c) El contenido del canto……... 346
1.- La introducción……... 347
2.- El cuerpo del poema……... 347
3.- El epílogo…… 348
d) Valoración…… 349
4.- Pronunciamiento sobre el uso de la categoría de «sustitución» en la soteriología contemporánea……... 354
5.- Conclusiones……. 359

Capítulo 4º: La Solidaridad……. 365

1.- Prolegómenos históricos…… 365
1.1.- Origen filosófico-histórico del término «solidaridad»…….. 365
1.2.- Los iniciadores del concepto moderno de solidaridad…….. 369
a) La solidaridad en *P. Leroux*…….. 370
b) La solidaridad en *A. Comte*……... 375
c) La solidaridad en *E. Durkheim*……. 378
1.3.- Perspectivas actuales de la solidaridad……. 383
a) Perspectiva jurídica…….. 385
b) Perspectiva filosófico-antropológica..... 387
c) Perspectiva sociológica…… 389
d) Perspectiva teológica……... 392
2.- La categoría de «solidaridad» en la Historia de la Teología……. 398
2.1.- Corriente protestante no sustitutiva. El socinianismo……... 398
2.2.- Surgimiento del concepto de «solidaridad». El protestantismo liberal…… 403
a) *F. S. Schleiermacher*……. 403
b) *A. Ritschl*…….. 405
c) *A. Réville*..... 407
d) *A. Sabatier*…… 409
e) *E. Ménégoz*…… 410
2.3.- Origen de la categoría «solidaridad» en la teología católica…. 413
2.3.1.- Primeros esbozos del término «solidaridad» en la «crisis modernista» (*Lucien Laberthonnière*)……... 413
2.3.2.- La aparición del término «solidaridad» en la soteriología católica (*Ferdinand Prat*)…….. 416
a) La teoría del rescate o del precio…….. 417
b) La teoría de la sustitución penal…… 419
c) La teoría de la satisfacción…… 422
2.3.3.- El gran «principio de la solidaridad»……. 423
a) 2 Cor 15, 14-15……. 425
b) 2 Cor 5, 21…… 427
c) Gal 3, 13-14…….. 428
2.4.- Desarrollo de la categoría «solidaridad» en la soteriología católica del siglo XX hasta el Concilio Vaticano II…….. 430
2.4.1.- 1er. Periodo (1910-1930): afianzamiento de la categoría de «solidaridad» en detrimento de la de «sustitución»……. 431

2.4.2.- 2º. Periodo (1930-1960): La solidaridad y el Cuerpo Místico de Cristo……... 433
a) La condición solidaria del género humano……... 434
b) La existencia como solidaridad en el pecado y la solidaridad en Adán……. 435
c) La solidaridad de Cristo con los hombres……. 436
2.4.3.- 3er. Periodo (1962-1965): La solidaridad en el Concilio Vaticano II…… 442
a) El decreto *Apostolicam actuositatem*…… 443
b) El decreto *Ad gentes*……. 444
c) El decreto *Presbyterorum ordinis*……. 445
d) La Constitución Pastoral *Gaudium et spes*……... 446
3.- Aproximación de la soteriología contemporánea al misterio de la salvación a través del concepto de la «solidaridad»……. 451
3.1.- La solidaridad universal humana……... 453
3.2.- Insuficiencia de la «solidaridad humana» para explicar el misterio de la salvación……. 457
3.3.- La doble solidaridad de Cristo……... 458
a) La solidaridad humana…….. 460
b) La solidaridad divina……. 463
4.- La «solidaridad unitiva» de Cristo……. 470
4.1.- La unión de Cristo con todo hombre a la luz de *Gaudium et spes* 22,2…… 473
a) La unión en términos de esencia……... 478
b) La unión en términos existenciales……... 479
c) La unión en términos de solidaridad unitiva……. 481
d) Características principales de la unión……. 483
4.2.- La comunicación de la «solidaridad divina» a los hombres….. 486
5.- Cuestiones complementarias……. 493
5.1.- La aceptación de la salvación…… 494
5.2.- La nueva solidaridad humana en Cristo…… 499
5.3.- La universalidad de la salvación de Cristo…… 502
6.- Pronunciamiento sobre la utilización de la categoría de la «solidaridad» en la soteriología contemporánea……... 506
7.- Conclusiones…….. 508

Conclusiones finales…….. 517

Bibliografía…… 525

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Almer	*Almeriensis* (Almería, 2007ss)
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid)
BullLitEccl	*Bulletin de Littérature Ecclésiastique* (Toulouse, 1899ss)
Burg	*Burgense* (Burgos, 1960ss)
CFT	*Conceptos Fundamentales de la Teología*, 4 vols., (Cristiandad, Madrid 1966-1967)
Com	*Communio. Revista Católica Internacional* (Madrid, 1979ss)
Conc	*Concilium* (Madrid, 1965ss)
CrisJust	*Cristianisme i Justitia* (Barcelona, 1982ss)
CTH	*Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, 16 vols., (Letouzey et Ané, Paris 1948-2006)
DBS	*Dictionnaire de la Bible. Supplément*, 10 vols., (Letouzay et Ané, Paris 1928-1996)
DCT	*Diccionario de Conceptos Teológicos*, 2 vols., (Herder, Barcelona 1989-1990)
DDB	Desclée de Brouwer (Bilbao, Paris)
DENT	*Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, 2 vols., (Sígueme, Salamanca 1996-1998)
DLE	*Diccionario de la Lengua Española*, (Espasa, Madrid ^{22}2001)

DH	DENZINGER, H.–HÜNERMANN, P., *El magisterio de la Iglesia: enchiridion symboloum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, (Herder, Barcelona 1999)
DocCth	*La Documentation Catholique* (Paris, 1919ss)
DPB	*Diccionario del Profetismo bíblico*, (Monte Carmelo, Burgos 2008)
DSp	*Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, 45 vols. (Beauchesne, Paris 1932-1995)
DT	*Diccionario Teológico*, (Herder, Barcelona 1966)
DTD	*Diccionario de Teología Dogmática*, (Herder, Barcelona, 1990)
DTE	*Diccionario Teológico Enciclopédico*, (Verbo Divino, Estella (Navarra) 1995)
DThCth	*Dictionnaire de Théologie Catholique*, 29 vols., (Letouzey et Ané, Paris 1903-1950)
EstEcl	*Estudios Eclesiásticos* (Madrid, 1922ss)
Greg	*Gregorianum* (Roma, 1920ss)
GS	Concilio Vaticano II. Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual
LG	Concilio Vaticano II. Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia
Mor	*Moralia* (Madrid, 1979ss)
MS	*Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación*, 9 vols., (Cristiandad, Madrid 1969-1984)

NDE	*Nuevo Diccionario de Espiritualidad* (Paulinas, Madrid 1985)
NDTM	*Nuevo Diccionario de Teología Moral,* (Paulinas, Madrid 1992)
NRTh	*Nouvelle Revue Théologique* (Bruxelles, 1869ss)
PG	*Patrologiae Cursus completus*. Series graeca, ed. J.-P. MIGNE, 162 vols. (Paris 1857ss)
PL	*Patrologiae Cursus completus*. Series latina, ed. J.-P. MIGNE, 221 vols. (Paris 1844ss)
RaFe	*Razón y Fe* (Madrid, 1901ss)
RevTeol	*Revista Teología* (Buenos Aires, 1962ss)
RPAp	*Revue pratique d'Apologétique* (Paris, 1905ss)
RScPhTh	*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (Paris, 1907ss)
RScR	*Recherches de Science Religieuse* (Paris, 1910ss)
RTh	*Revue Thomiste* (Toulouse, 1893ss)
Salm	*Salmanticensis* (Salamanca, 1954ss)
SalTer	*Sal Terrae* (Santander, 1912ss)
SCh	Sources Chrétiennes, 525 vols. (Cerf, Paris, 1941ss)
SM	*Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica,* 6 vols., (Herder, Barcelona 1972-1976)
Staur	*Staurós* (Madrid, 1979ss)
TeolVi	*Teología y Vida* (Santiago de Chile, 1960ss)
TOB	Traduction Oecuménique de la Bible (Paris ^{3}1989)

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo trata sobre la salvación de Dios a través de Cristo en el Espíritu Santo y, más concretamente, de *cómo* nos salva y redime Jesucristo[1]. Entra, pues, dentro del campo de la soteriología cristiana y, en este sentido, el estudio está dirigido principalmente a las personas creyentes de nuestro tiempo. Pero, aunque la tesis no entra en diálogo con el ateismo, debemos señalar que el tema de la salvación es la cuestión humana primordial. La palabra salvación –al igual que todas las que afectan al ser y sentido últimos de la vida humana- no es definible, pues, tiene un sentido holístico que indica al mismo tiempo: integridad, plenitud, futuro, afirmación en la propia existencia, dignidad, presente sano, futuro reconciliador, etc[2]. El término griego *Sotería* (σωτηρια), significa a la vez: salud, preservación, liberación, vuelta feliz, seguridad, bienestar, felicidad, salvación religiosa, etc[3]. Y es que en la persona se dan como tres aspiraciones fundamentales: primera, superar las negatividades que

[1] Hay que significar que en este trabajo hablamos tanto de la salvación como de la redención al referimos a la acción salvífica de Cristo. Y aunque creemos que ello no da lugar a equívocos, pensamos que es preciso hacer una puntualización desde el principio para lograr una mayor claridad en la exposición. La soteriología, cuando alude a la obra salvadora llevada a cabo por Cristo, hace una doble acentuación que se explicita en estas dos palabras: «redención» y «salvación», las cuales se refieren a una misma realidad salvífica pero desde dos perspectivas complementarias. «La primera (redención) designa el conjunto de situaciones o realidades negativas de las que el hombre tiene que ser arrancado. La segunda (salvación), por el contrario, apunta al conjunto de valores e ideales a los que el hombre aspira, que no puede conquistar por su propia fuerza, y cuyo logro sin embargo es condición para alcanzar esa plenitud necesitada. El Nuevo Testamento apunta en ambas direcciones, por lo cual es imposible dejar la soteriología situada sólo en el primer campo» (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «La soteriología contemporánea», *Salm* 36 (1989) 308). De esta forma, al referirnos a la acción salvífica de Cristo, hablamos tanto de «la redención (realidad negativa a la que se escapa) como de la salvación (realidad positiva que se logra)» (*Ibid.*, 278).

[2] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 496; REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, DLE, «Salvación, Salvar», 1370.

[3] Cf. J. M. PABÓN-E. ECHAURI, «σωτηρια», *Diccionario Griego-Español*, Ediciones Spes, Barcelona [3]1959, 487; J. M. PABÓN, «σωτηρια», *Diccionario manual Griego-Español*, Editorial Bibliograf, Barcelona [4]1969, 572; F. I. SEBASTIÁN (dir.), «σωτηρια», *Diccionario Griego-Español*, Editorial Ramón Sopena, Barcelona 1972, 1351; O. BRÉMIER (dir.), «σωτηρια», *El nuevo diccionario griego-español*, Editorial Texto, Atenas (Grecia) 2006, 776.

padecemos, sobre todo, la ignorancia, la culpa, el pecado, el sufrimiento y la muerte; segunda, realizar los anhelos profundos de perfección, plenitud y felicidad que experimentamos y, tercera, saciar el deseo de lo absolutamente sano y santo, que no es la prolongación de lo que nosotros somos sino de algo totalmente Otro, en el encuentro con el cual somos transformados[4]. Cuando logramos cumplir estas aspiraciones decimos que hemos alcanzado la salvación. Esto supone «otro mundo», la transformación de la realidad actual y el tránsito a otra forma de vida. Pero el ser humano hace la experiencia de que todo esto no lo puede conseguir por sí mismo, que no lo puede alcanzar por sus propias fuerzas[5]. Y es que la salvación contempla tres dimensiones: metafísica, histórica y escatológica. La primera dimensión (metafísica) indica que «el hombre necesita ser afirmado y honrado en sí mismo». Su existencia debe ser reconocida como inalienable, tiene valor en sí misma, no se puede violar, degradar o aniquilar. Reclama ser mantenida y preservada en su dignidad personal y en su absoluto valor ontológico. Se debe dar por tanto la salvación en el ser, entendida como despliegue hacia su plenificación y movimiento trascendente hacia la culminación deseada. La segunda dimensión (histórica) indica que «el hombre necesita superar los elementos negativos con los que se encuentra o que él mismo ha provocado», afectando con ello a su propia persona, a la humanidad y al cosmos. Necesita ser salvado del mal, del sufrimiento, de la culpa, de la soledad, de la miseria, del sin sentido, del pecado, de la muerte, etc. La tercera dimensión (escatológica) indica que «el hombre necesita vivir con un futuro abierto, no amenazador». Su ser reclama no estar a merced del azar o de la violencia sino ser acogido por un poder sanador y santificador, siendo

[4] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit.*, 496-497; R. HAIGHT, *Jesús, símbolo de Dios,* Trotta, Madrid 2007, 373-374.
[5] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit.*, 497.

preservado de toda amenaza. Y esto en todas sus dimensiones: cuerpo, alma y espíritu. Todo su ser actual, su historia, su libertad y la red de relaciones que ha construido y mantenido en su existencia deben de ser afirmadas y reconocidas. Anhela un Absoluto de gracia y amor mayores que él mismo, una salvación total, gratuita y para siempre. Sin embargo, el ser humano es consciente de que todo esto que le es tan necesario y vital no lo puede conseguir por sí mismo; y aunque alcance una parte de ello, le resulta imposible asegurar su permanencia[6]. De ahí que la autosalvación no es posible. Y es que no logramos hacer nunca lo suficiente para completar, sanar y consumar nuestra propia persona, y sólo desplegados por otro llegamos a desarrollar lo que verdaderamente somos en nuestra raíz más profunda[7]. Por ello, la salvación se encuentra al presente como incompleta y, sólo la podemos tener como comienzo, inicio y esperanza, en forma de promesa dada por aquel que puede superar nuestras negatividades, hacer posible que alcancemos nuestros deseos más profundos y abrirnos a una total transformación de nuestro ser. De esta forma, la salvación así definida, sólo es posible desde Dios y con Dios. La salvación es así Dios mismo dado al hombre[8]. Pero Dios, para salvar al ser humano, necesita

---

[6] Cf. *Ibid.*, 497-498; R. HAIGHT, *Jesús, símbolo de Dios, op. cit.*, 374-376.

[7] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit.*, 497; J. VILLARROEL, *Vivencias de Gratuidad. Dios me salva*, Edibesa, Madrid [3]2009, 30, lo expresa así: «Sea como sea, la acción gratuita del Espíritu se reclama hoy como agua de mayo... Se necesita la gratuidad porque la humanidad ha hecho un ensayo exhaustivo de salvarse por sí misma en sus obras y no ha cosechado más que fracasos. Ya no se puede exigir más, no se deben imponer más pesos, no se puede tensionar y estresar más a la gente. Hay que hacerla sencillamente sensible al amor». Sobre la necesidad de la salvación, cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, t. I: *Problemática y relectura doctrinal*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990, 22-35.

[8] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit.*, 497; ID., «La soteriología contemporánea», *art. cit.*, 268, dice al respecto: «Salvación es Dios para el hombre como ser personal y libre. Esta se realiza como relación absoluta con el Absoluto. Dios es la salvación del hombre. El hombre es salvo cuando se encuentra a sí mismo afirmado absolutamente como ser personal y libre, naciendo del amor y destinado al amor». Para una «precomprensión antropológica de la salvación», cf. ID., *Cristología, op. cit.*, 499-500, donde el autor señala que «hay preguntas decisivas para el hombre que sólo pueden recibir respuestas de un Ser sagrado, personal y absoluto, es decir, de Dios. Son éstas: ¿Qué hay de la vida en cuanto realidad? ¿Por qué hay cosas en lugar de nada? ¿Qué sentido tiene todo y, en medio de todo, cada ser, cada sujeto, cada brizna de hierba o cada lágrima del hombre? ¿Qué lugar ocupan los otros en mi vida y cuál es mi responsabilidad para con ellos, ya que sólo soy desde ellos y ellos sólo llegan a sí contando conmigo, mi

mediaciones que hagan posible el encuentro y la relación con El y a través de las cuales se pueda efectuar la salvación. La idea de mediación es un elemento esencial de toda experiencia religiosa auténtica. Dios es santo e inaccesible. No hay una inmediatez entre lo finito y lo Infinito, entre el hombre y Dios, por lo que la relación con Dios siempre está mediada. Todas las tradiciones religiosas tienen sus mediaciones y sus mediadores para entrar en relación con la divinidad y conseguir la salvación. En el cristianismo, el único mediador entre Dios y los hombres es Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, a través del cual obtenemos la salvación de Dios: «*Porque hay un solo Dios y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo para redención de todos*» (1 Tim 2,5-6)[9]. Así lo ha expresado desde el principio la conciencia cristiana: Cristo es el *Salvador* de la vida humana porque es el *Mediador* entre Dios y los hombres[10]:

> «Eso es lo que afirma el cristianismo al reconocer a Cristo *como Salvador* del mundo, en la medida en que él hace presente la palabra, el amor y el perdón de Dios a los hombres. Esto significa que Dios como Absoluto se ha mediado a sí mismo como gracia en la historia, asumiendo una humanidad en la que se ha dicho y dado. En esa humanidad concreta de Jesús los humanos hemos oído, acogido y respondido a la oferta de Dios. Él, en cuanto Hijo de Dios humanado, es en unidad de persona el acto del don divino y el acto de la aceptación humana. La fe del Nuevo Testamento, y desde ella el cristianismo, son la "religión del Mediador" de la salvación»[11].

---

acción y respuesta? ¿Cómo soy yo para el mundo y el mundo para mí, constituyendo el "nosotros"? ¿Por qué existo yo y quién funda mi ser, que, por finito, es contingente y, por pecador, no está sano? ¿Tengo alguna misión de alguien en el mundo? ¿De quién recibo responsabilidad, ante quién debo respuesta y a quién puedo ofrecer la gesta de mi vida en este mundo? ¿Cuál es el futuro de este ser mío, que anhela vivir, ser transformado a una vida nueva, mientras se siente amenazado de muerte y es incapaz de superarla?». Sólo Dios puede responder a estas preguntas trascendentales del hombre. «Por eso (el hombre) en el fondo sabe que sólo en el acceso a Dios y en el acogimiento por Dios encuentra salvación».

[9] Cf. O. SEMMELROTH, «Mediador, mediación», en K. RAHNER (dir.), SM, t. IV (1973) col. 546: «La fe cristiana está centrada en torno a la figura y obra de Cristo, porque él, como mediador entre Dios y los hombres, es el fundamento de nuestra existencia en orden a la salvación eterna».

[10] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit.*, 495, 502; B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 99-101; ID., «Salut», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14 (1990) cc. 260-261.

[11] O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit.*, 500; Cf. O. SEMMELROTH, «Mediador, mediación», en K. RAHNER (dir.), SM, t. IV, *op. cit.*, col. 546: «La figura religiosa del mediador recibió su acuñación más perfecta en el Hijo de Dios hecho hombre, hasta el punto de convertir la fe del pueblo

Y a partir de esta centralidad de Jesucristo como Mediador de la salvación de Dios, es desde donde la soteriología cristiana se ha preguntado sobre el modo en que se efectúa la misma, utilizando para ello diferentes categorías, tales como: satisfacción, sustitución, expiación, compra, rescate, deuda a pagar, castigo, etc.

El presente trabajo entra de lleno en esta parte de la soteriología que se ocupa de estudiar *cómo* nos salva y redime Jesucristo, pretendiendo iluminar, en la medida de lo posible, el misterio de la redención y de la salvación en nuestros días, teniendo en cuenta en esta labor los dos aspectos de la redención: el objetivo y el subjetivo. Para ello, tomamos conciencia de la dificultad que presentan las categorías soteriológicas antiguas para realizar esta tarea en nuestro tiempo, centrándonos especialmente en dos de ellas, las de «satisfacción» y «sustitución», las cuales encuentran muchas dificultades de aceptación dentro de la soteriología contemporánea. Se propone por ello una nueva categoría soteriológica que creemos ilumina mejor la acción salvífica de Cristo y la hace, a la vez, más comprensible para los creyentes de nuestro tiempo. Se trata de la categoría de la «solidaridad unitiva» de Cristo, que toma como base, por una parte, el concepto de «solidaridad», tan utilizado en nuestras sociedades democráticas en todos los campos del saber y de la convivencia y, por otra, la doble solidaridad «humano-divina» de Cristo y su unión con todo hombre en la encarnación. Con ello, no queremos convertir la sensibilidad contemporánea en criterio normativo que dictamine lo correcto y lo incorrecto a nivel teológico, pero sí que puede ser una ayuda a la hora de orientarnos para buscar y encontrar la mejor forma de explicar el

---

neotestamentario de Dios simplemente en la religión del mediador». Sobre los diferentes órdenes de la mediación de Cristo (metafísico, personal, ontológico e histórico), cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit.*, 506-507.

misterio de la salvación en nuestros días[12]. Así, con este trabajo de investigación tan sólo pretendemos mostrar que se puede intentar explicar la acción salvífica de Cristo sin tener que referirse necesariamente a las categorías antiguas de «satisfacción» y de «sustitución», tan lejanas e incomprensibles para la mayoría de los creyentes de nuestro tiempo, aunque sin excluirlas o suprimirlas, pues, dentro de la historia de la teología ocupan un lugar importante como intentos legítimos de tratar de explicar e iluminar la obra salvadora de Jesucristo. Nuestra intención al presentar la categoría de la «solidaridad unitiva» de Cristo es dar una visión de conjunto sobre el modo en que Cristo lleva a cabo nuestra salvación, haciendo especial hincapié en la «mediación descendente» de la misma, aunque sin olvidar la «mediación ascendente»[13], considerando también de una forma conjunta todos los tiempos que configuran esta salvación de Cristo, es decir, la encarnación, la vida terrena, la muerte y la resurrección, pues, muchas veces a lo largo de la historia de la teología se ha centrado

[12] Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, Sal Terrae, Santander 1995, 174.

[13] En la Cristología se habla con bastante frecuencia de los dos componentes necesarios de la salvación: la «mediación descendente» y la «mediación ascendente» de Cristo. Con ello se quiere dar a entender que existe un movimiento primero, en el que Dios, en Cristo, hace el don de su Hijo a los hombres con anterioridad e independencia de su situación y respuesta (aspecto descendente). Y hay un segundo movimiento, que es la respuesta de los hombres a Dios a través de Cristo o en Cristo (aspecto ascendente). Sin el amor preveniente de Dios manifestado históricamente, a través del don efectuado en Cristo y, sin el amor responderte del hombre, a través de Cristo, que unido a los hombres les abre camino y los conduce hacia el Padre, no existe salvación cristiana. Y ésta se comprende a la vez como mediación descendente y mediación ascendente (cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit.*, 301, 519). B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 65-66, lo explica así: «En efecto, las diversas categorías se ordenan según dos movimientos principales: uno va de Dios al hombre a través de la humanidad de Jesús; el otro va del hombre a Dios, ya que en Jesús, el Hijo por excelencia, el hombre consigue pasar a Dios. Estos dos movimientos se basan en la persona humano-divina de Jesús que goza de una solidaridad perfecta con Dios y con los hombres. El primer movimiento es un movimiento descendente; el segundo, un movimiento ascendente. Pues bien, resulta que la tradición cristiana antigua de la Iglesia –en líneas generales podríamos hablar del primer milenio-, y particularmente la tradición patrística oriental, ha subrayado *más* el movimiento descendente; por el contrario, la tradición del segundo milenio, y especialmente la tradición occidental y latina, ha insistido *más* en el movimiento ascendente. El giro de una perspectiva a otra puede situarse en Anselmo de Cantorbery (+ 1109)»; F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991, 127, dice al respecto: «Sintetizando los resultados: hallamos un movimiento "descendente" de encuentro del Hijo con la humanidad, de Dios con el hombre y otro "ascendente" del hombre hacia su inserción con el Hijo. Con los dos movimientos se completa la realización concreta de la salvación».

dicha redención y salvación en la pasión y muerte de Cristo, no concediéndosele casi ningún valor soteriológico, no sólo a la encarnación, sino tampoco a la vida terrena ni a la resurrección de Jesús.

De esta forma, el título principal de la tesis es: «*De la satisfacción y la sustitución a la solidaridad unitiva de Cristo en la soteriología contemporánea*», con el que queremos subrayar y significar un cambio importante en la forma de entender el modo en que lleva a cabo Cristo su acción salvífica en favor de los hombres. Hemos acotado el tema ciñéndonos al estudio de tres categorías: dos antiguas: «satisfacción» y «sustitución» y una moderna: «solidaridad», pues, no era posible hacer un estudio exhaustivo de todas las categorías antiguas sin convertir el trabajo en algo enciclopédico. Por otra parte, hemos elegido estas dos categorías antiguas por el gran peso que han ejercido en la soteriología a la hora de dar a entender la obra salvadora de Cristo y también, por la enorme influencia que han ejercido en el imaginario de los creyentes, que llega incluso hasta nuestros días. En cuanto a la tercera categoría («solidaridad»), la hemos elegido, en primer lugar, porque refleja muy bien la condición de Dios, solidario en sí y solidarizante hacia fuera, la actitud de Cristo, solidario con la humanidad, y la situación de todos los hombres, solidarios en el bien y en el mal; en segundo lugar, porque nos permite tomarla como base para proponer una nueva categoría: la «solidaridad unitiva» de Cristo y, por último, por ser un concepto de nuestro tiempo y cultura que todo el mundo comprende y que los creyentes no van a encontrar dificultad en entender al ser aplicado a la soteriología.

La tesis lleva como título secundario: «*Estudio histórico-sistemático en los escritos en español y en francés entre 1965 y 2010*». Con él

queremos seguir acotando el tema de la tesis a un periodo concreto, como es el que va desde la finalización del Concilio Vaticano II hasta nuestros días, dada la evolución de la soteriología en este periodo y la influencia de la misma en la Iglesia y en los creyentes. No obstante, hacemos notar que cada categoría es considerada y contemplada en el conjunto de la historia de la teología, como no podía ser menos, para tener una visión global de la misma. De ahí el estudio histórico, que ocupa una parte importante del trabajo, el cual, tiene también una parte de elaboración teológica sistemática, en la que se reflexiona sobre los aspectos más importantes de cada categoría. Así, el método de investigación empleado es «histórico-sistemático», con el que intentaremos evaluar la relevancia actual de las posturas defendidas por las distintas doctrinas teológicas y por los diversos autores estudiados. Terminamos la acotación del tema ciñéndonos a los escritos en español y en francés, dado que para el desarrollo del trabajo encontramos una bibliografía más que suficiente y, por otra parte, nos desenvolvemos más cómodamente en ellos.

La tesis tiene cuatro capítulos. En el primero y más breve, titulado: «*Categorías puestas hoy bajo sospecha*», constatamos el malestar existente dentro de la soteriología contemporánea y en los creyentes respecto de las categorías antiguas para tratar de explicar la obra salvadora de Cristo en nuestro tiempo. Los autores contemporáneos reflejan este hecho y dan su opinión al respecto. Planteamos la posibilidad de una nueva inculturación de la soteriología en nuestra época.

El segundo capítulo lleva por título: «*La satisfacción*». En él tratamos en profundidad esta categoría, viendo su desarrollo en la historia de la teología. También estudiamos a fondo la conocida «teoría de la

satisfacción» de Anselmo de Cantorbery, considerando su argumentación y realizando una valoración crítica de la misma. Proseguimos con el pensamiento de los teólogos contemporáneos sobre esta teoría y, concluimos el capítulo con el pronunciamiento sobre el uso del sistema anselmiano y de la categoría «satisfacción».

En el tercer capítulo, titulado: «*La sustitución*», tratamos de esta importante categoría y también, de su desarrollo dentro de la historia de la teología a través de las dos principales teorías que salen de ella: la satisfacción por «sustitución penal» y la «satisfacción vicaria». Estudiamos a continuación la «idea de sustitución» en la Escritura, fundamentalmente en la fórmulas *hyper*, en los textos paulinos de Gal 3,13 y 2 Cor 5,21 y en el cuarto canto del Siervo de Yahvé de Is 52,13-53,12. Finalizamos el capítulo con un pronunciamiento sobre el uso de esta categoría en la soteriología contemporánea.

El cuarto y último capítulo lleva por título: «*La solidaridad*». En él llevamos a cabo el estudio de esta categoría desde diferentes vertientes. Dentro de la historia de la teología, vemos su surgimiento dentro del protestantismo liberal francés, su origen dentro de la teología católica y su desarrollo posterior. A continuación, efectuamos la aplicación de esta categoría al misterio de la redención y de la salvación dentro de la soteriología contemporánea, proponiendo una nueva categoría que denominamos: la «solidaridad unitiva» de Cristo. Concluimos el capítulo realizando una valoración sobre la utilización de la categoría de la «solidaridad» en la soteriología de nuestro tiempo.

En los tres primeros capítulos de la obra presentamos una amplia muestra de autores contemporáneos que reflexionan y dan su opinión sobre las cuestiones más conflictivas, como por ejemplo, las categorías tradicionales puestas hoy bajo sospecha, la «teoría de la satisfacción» de Anselmo de Cantorbery y la teoría de la «sustitución penal» respectivamente. De esta forma, tomamos conciencia clara y expresa de lo que se piensa en la actualidad sobre estas cuestiones, lo que nos ayuda mucho en la reflexión teológica y también a la hora de pronunciarnos sobre las mismas en nuestro tiempo. Indicar que hemos realizado la ordenación cronológica de dichos autores atendiendo a la fecha de publicación de sus obras en castellano o en francés -aunque en el idioma original éstas aparecieran con anterioridad- dado que en el trabajo nos referimos a los escritos en español y en francés, y también, para una mayor claridad, hemos distinguido los autores que se encuentran a favor y en contra de una determinada postura. Por otra parte, constatamos que algunos autores han escrito mucho, siendo su obra bastante extensa, y otros han escrito menos. En ambos casos, hemos procurado recoger lo mejor posible la concepción soteriológica de cada uno de ellos respecto del tema que se está planteando y discutiendo en cada momento, haciendo especial hincapié en las obras en las que lo desarrolla específicamente, para así profundizar más en él y comprenderlo mejor. Por ello, la referencia que hacemos de cada autor pretende solo dar a conocer su pensamiento y posicionamiento sobre el tema que se está tratando en cada momento a través de las obras en las que se refiere particularmente a él, no pretendiendo por tanto dar visiones generales de su teología ni de su obra, las cuales escapan al objeto de este trabajo. Finalmente, aunque la muestra de autores que presentamos en algunas ocasiones, referente a un determinado tema, pueda parecer demasiado amplia, esto tiene la ventaja de que nos da una visión global

sobre dicho tema, lo que nos ayuda en gran medida a su comprensión y a la toma de postura ante él.

Respecto de las notas a pie de página, el lector se dará cuenta de que son numerosas. En bastantes de ellas se pone, además de la referencia de la obra, la cita completa del autor correspondiente, para facilitar así su lectura sin tener que acudir directamente a la fuente. Por otra parte, bastantes de las notas son también explicativas, haciendo alusión a temas teológicos que no se pueden tratar directamente en la obra, tales como: la imagen de Dios, la misión de Cristo, el dolor, el sufrimiento, el pecado, el pecado original y su relación con la muerte biológica y el estado paradisíaco, la muerte cruenta de Cristo, Dios y la violencia, etc. Otras notas contienen también una valoración o reflexión sobre el pensamiento teológico que se trata en ese momento de la exposición o que se deriva de él.

En cuanto a la lectura de la obra, aunque se puede leer cada capítulo por separado, aconsejamos al lector que siga el orden propuesto en la misma para poder comprender en profundidad el desarrollo progresivo de los temas y el fin al que apuntan. Dicho orden no es arbitrario sino que ha sido elegido, entre otras razones ya mencionadas, con el propósito de ayudar a entender más claramente la propuesta final del trabajo.

Esperamos que esta obra, «*De la satisfacción y la sustitución a la solidaridad unitiva de Cristo en la soteriología contemporánea*», aporte algo de luz sobre el misterio de la redención y de la salvación y que la categoría de la «solidaridad unitiva» de Cristo ayude a entender un poco mejor el modo en que se efectúa la acción salvífica de Cristo, sabiendo también que esta categoría –al igual que las demás- no puede agotar el

misterio, pues, el mecanismo interno de la salvación excede a nuestra comprensión e incluso a nuestra capacidad para poder expresarlo[14]. Indicar finalmente que el camino propuesto en este trabajo con esta categoría está tan sólo comenzado. Deseamos que otros investigadores, si lo tienen a bien, profundicen en él y lo desarrollen en los diferentes campos de la teología.

Queremos expresar nuestro agradecimiento a todas las personas que han contribuido a llevar a buen término el presente trabajo. En primer lugar, al Dr. José María Lera por sus sugerencias y orientaciones; al Vicerrector, Dr. José Javier Pardo por su inestimable ayuda material en los dos últimos años; a los Drs. Eloy Bueno de la Fuente y Andrés Torres Queiruga por prestarse a leer el trabajo realizando observaciones y sugerencias, algunas de ellas muy valiosas; al Dr. Juan Luis de León que me ha animado siempre en los momentos de dificultad; y a D. José Antonio Puente por su ayuda informática y de encuadernación a la hora de presentar el texto. Finalmente, deseo agradecer a mi madre Isabel y a mi hermana Cristina, con las que convivo, por haber aceptado de buen grado ceder buena parte del tiempo de la convivencia familiar para que pudiera dedicarme a la elaboración de esta obra.

[14] Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana, op. cit.*, 178, así lo expresa: «El íntimo mecanismo de esta salvación escapa, naturalmente, a nuestra comprensión, incluso a nuestra capacidad de expresión».

Capítulo 1º: Categorías puestas hoy bajo sospecha[15]

1.- El malestar creyente actual

Hoy, cuando hablamos de soteriología, nos encontramos con ciertas categorías que son difícilmente entendibles y asumibles para el creyente de nuestro tiempo. No le ayudan a comprender el misterio de la redención y de la salvación sino todo lo contrario, le producen rechazo, malestar y desasosiego[16]. Hablamos de categorías tales como: satisfacción, sustitución,

[15] La expresión es debida a O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit.*, 535-543; Cf. ID., «Jesucristo redentor del hombre. Esbozo de una soteriología crítica», en SIMPOSIO DE TEOLOGÍA TRINITARIA, *Cristo, Redentor del hombre*, Semanas de Estudios Trinitarios nº 18, Secretariado Trinitario, Salamanca 1986, 155-168, donde el autor las denomina: «categorías soteriológicas puestas hoy bajo sospecha»; M.-J. NICOLAS, «Pour une théologie intégrale de la Rédemption», *RTh* 81 (1981) 36, habla de «categorías puestas hoy fuertemente en cuestión»; E. BUENO DE LA FUENTE, *Diez palabras clave en Cristología*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2000, 158, se refiere a «una soteriología bajo sospecha».

[16] Cf. B. SESBOÚÉ, «Esquisse critique d'une théologie de la rédemption», en *NRTh* 106 (1984) 802-803, constata al malestar y rechazo que provoca en nuestros contemporáneos el lenguaje y las categorías soteriológicas tradicionales; ID., *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 41-42, habla de «el malestar contemporáneo» hacia ciertas categorías soteriológicas tradicionales que explican la muerte sangrienta de Jesús de tal forma que producen en el hombre actual, primero, una «objeción confesada», para finalmente convertirse en «un rechazo bien claro» de estas interpretaciones; ID., «Salut», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14, *op. cit.*, col. 257, donde manifiesta el malestar y rechazo de los creyentes de nuestro tiempo frente a las categorías soteriológicas antiguas: «Esta vista de pájaro de la historia doctrinal permite comprender el malestar de muchos de nuestros contemporáneos frente a las representaciones corrientes que acompañan la presentación de la soteriología cristiana»; F. VARONE, *El dios «sádico». ¿Ama Dios el sufrimiento?*, Sal Terrae, Santander 1988, 23, constata este malestar y lo expresa así: «Es corriente en nuestros días, en cualquier grupo o asamblea de la Iglesia, oír hablar de la disminución del número de fieles, del catastrófico descenso de la fe y de la práctica religiosa… Y por lo general se acusa a los de enfrente: el materialismo de la sociedad, el ansia de placer, etc. No es frecuente que se reconozca que nuestro propio lenguaje ha quedado desfasado, que en ese punto esencial del anuncio de la salvación nuestra palabra cristiana se ha dejado atrapar en la trampa de la religión, y que en el mejor de los casos se ha hecho insignificante, cuando no alienante. ¿Por qué no mirar de frente a todas esas personas que ya no pueden creer en la salvación ni vincular profundamente su deseo y su práctica viva con Dios y con Jesús, *debido* a lo que la palabra de la Iglesia dice al respecto? ¿Y por qué no hacer lo mismo con todos aquellos que, mal que bien, consiguen aún vivir de ello, pero no pueden ya transmitir nada, porque ya no tienen palabras con que expresar su fe?»; P. TERNANT, *Le Christ est mort pour tous. Du serviteur Israël au serviteur Jésus*, Cerf, Paris 1993, 19, expresa en este sentido el rechazo y «el malestar que les han dejado (a muchos bautizados) recuerdos del catecismo, lecturas o sermones de otro tiempo, o más cercanas» que basaban sus explicaciones en estas categorías. Puede verse también el apartado 2 de este capítulo, donde diferentes autores se manifiestan sobre este punto; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «La soteriología contemporánea», *art. cit.*, 294, señala al hilo de estos problemas que se está comenzando a esbozar una

expiación, castigo, reparación, compra, deuda a pagar, rescate, víctima, etc., las cuales se expresan generalmente a través de una serie de imágenes que presentan muchas dificultades de aceptación y de comprensión a los creyentes del siglo XXI[17]. Estas categorías han sido utilizadas para intentar explicar lo que Cristo ha hecho por nosotros respecto de nuestra salvación, cómo lo ha realizado y cual ha sido su actuación ante Dios en nuestro favor[18]. Pero la pregunta es: ¿ya ayudan al hombre creyente de nuestros días a entender mejor el misterio de la salvación o, por el contrario, dificultan la comprensión del mismo? Por otra parte, la imagen de Dios que subyace detrás de las mismas ¿es cristiana?, es decir, ¿es la imagen del Dios-Padre-bueno que quiso transmitirnos Jesús? o, por el contrario, ¿nos transmiten la imagen de un Dios colérico, vengativo y narcisista? Intentaremos contestar a éstas y a otras preguntas a lo largo de este trabajo. Para empezar, veremos lo que piensan los autores contemporáneos respecto de estas categorías tradicionales.

---

nueva soteriología: «La soteriología sistemática se encuentra hoy ante una montaña de problemas. No es casual la aparición de una serie de trabajos que se comprenden como esbozo de una nueva soteriología. Se tiene la impresión de tener que comenzar a pensar un problema con categorías nuevas, con nueva sensibilidad, en una nueva lectura de la Sagrada Escritura».

[17] Cf. B. E. REID, *Reconsiderar la cruz. Interpretación latinoamericana y feminista del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2009, 20-22, hablando de las imágenes que suscitan las categorías antiguas, señala lo siguiente: «Al hablar de la crucifixión de Jesús no tenemos más remedio que introducirnos en el ámbito del misterio y la paradoja, que sólo podemos expresar mediante la metáfora, las imágenes y los símbolos… Ninguna metáfora o imagen capta la esencia de la cruz y la resurrección… Las metáforas que adoptemos para dar un sentido a la cruz tienen una gran importancia, pues cada una de ellas no sólo tiene unas implicaciones teológicas, sino también sociales, políticas, culturales y éticas. Como Renita Weems observa, "los filósofos y analistas del lenguaje… han mostrado reiteradamente que el impacto del lenguaje –y de las metáforas en particular- sobre la cultura no es asunto de poca monta. Las metáforas nos recuerdan lo que puede imaginarse. El lenguaje influye en lo que pensamos que es verdadero, real o posible"… Algunas de estas imágenes tienen que abandonarse definitivamente; otras, en cambio, requieren su recuperación y reformulación»; A. DULLES, *Modelos de la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1975, 22, señala la crisis de imágenes que atraviesa nuestro tiempo: «En épocas de cambios culturales rápidos, tales como el que estamos viviendo, se debe dar por segura una crisis de imágenes. Muchas imágenes tradicionales pierden su antiguo sentido para el pueblo, mientras que las nuevas imágenes aún no han tenido espacio para alcanzar su pleno poder. La actual crisis de fe, creo que es, en no pequeña medida, crisis de imágenes. Los habitantes de una ciudad de una democracia del siglo XX no se sienten a gusto con buena parte de las imágenes bíblicas, puesto que ellos nada tienen que ver con la vida pastoral y patriarcal del Antiguo Oriente Medio. Hay, pues, necesidad de suplir estas imágenes por otras que hablen más directamente a nuestros contemporáneos. La elaboración de imágenes capaces de suplir a las antiguas tiene lugar solamente cuando la fe es vital».

[18] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit*, 535-536.

2.- El parecer de los autores contemporáneos

Podemos decir que, hay diversidad de pareceres sobre este tema dentro de los comentaristas. Su pensamiento no es monolítico sino que, de manera general, se observa que unos priorizan más el uso de las categorías tradicionales reinterpretándolas, aunque sin cerrarse a la búsqueda de nuevas expresiones, y otros priorizan más la necesidad de buscar nuevas categorías, pero sin excluir ni suprimir las antiguas. Vamos a ver lo que opinan al respecto algunos de los teólogos de nuestro tiempo dividiéndolos en los dos grupos que hemos señalado[19].

2.1.- *Autores que priorizan más las categorías antiguas*

a) *M.-J. Nicolas*, admite sin ambages que estas expresiones tradicionales son «categorías puestas hoy fuertemente en cuestión»[20]. Pero, a pesar de ello, considera que, al ser empleadas desde antiguo para expresar el mensaje de la fe, no se puede desligar este mensaje de las mismas:

> «A decir verdad estas categorías (bien frecuentemente más bien metáforas que categorías), las encontramos ya en los escritos apostólicos, y no es posible desolidarizar enteramente el mensaje de la fe de las mismas»[21].

No obstante, subraya que es necesaria una reinterpretación de esas categorías, no considerándolas a cada una aisladamente sino interrelacionadas todas entre sí, e indica que en este intento se han producido a veces interpretaciones erróneas:

---

[19] Hemos realizado la ordenación cronológica de los autores en los dos grupos atendiendo a la fecha de publicación de sus obras en castellano o en francés. La muestra efectuada corresponde a diecisiete autores.
[20] M.-J. NICOLAS, «Pour une théologie intégrale de la Rédemption», *art. cit.*, 36.
[21] *Ibid.*, 36.

> «También estas categorías tienen necesidad de ser purificadas, profundizadas, sostenidas, las unas por las otras, tratadas con todos los recursos de la analogía y situadas en todo el conjunto de la economía cristiana y de su espíritu… En este esfuerzo de reinterpretación de las categorías soteriológicas escriturísticas y tradicionales, se va a veces muy lejos»[22].

Así pues, el autor considera que estas categorías son fundamentales para la fe, aunque ve la necesidad de purificarlas y reinterpretarlas para que puedan comunicar su sentido más profundo y auténtico, evitando, a la vez, interpretaciones deformadas que las hacen totalmente inasumibles para el hombre creyente de nuestro tiempo.

b) *Bernard Sesboüé* constata por su parte, el malestar contemporáneo hacia ciertas categorías soteriológicas tales como: sacrificio, expiación, satisfacción o sustitución, e indica que tales palabras no le dicen al creyente de hoy prácticamente nada sobre el misterio de la salvación:

> «La importancia que tiene para la fe cristiana la doctrina de la redención y de la salvación explica la gravedad de las dificultades que hoy se experimentan en su anuncio y en su predicación. La forma más elemental del malestar que se respira en el ambiente reside en la oscuridad del vocabulario transmitido por la tradición y por la liturgia respecto a la cultura contemporánea: divinización, redención, justificación, *a fortiori* sacrificio, expiación, satisfacción o sustitución, otras tantas palabras que se presentan cubiertas ahora por una gran opacidad y que no remiten a ninguna experiencia o realidad»[23].

Pero no se trata tan sólo de que estas categorías no conduzcan ya a ninguna experiencia respecto de la redención o de la salvación, sino que, lo más preocupante es constatar que, producen un profundo rechazo y malestar tanto entre los cristianos de a pie como entre los intelectuales:

---

[22] *Ibid.*, 36.
[23] B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, t. I, *op. cit.*, 41. Cf. ID., «Esquisse critique d'une théologie de la rédemption», *art. cit.*, 802-803.

> «Pero hay algo más grave todavía; no se trata tan sólo de oscuridad, sino de contestación. Cuando algunos hombres de buena voluntad se ponen a explorar el sentido de estos términos tradicionales y chocan con el misterio de la muerte sangrienta de Jesús, lo que creen comprender de él provoca en su ánimo un sordo malestar, que a veces pasa a ser una objeción confesada y hasta finalmente un rechazo bien claro. Estas reacciones se encuentran tanto «en la base» como entre los intelectuales»[24].

Teniendo en cuenta estas dificultades indica que, es necesario reconocer el carácter metafórico de estas categorías, que intentan decir algo trascendente partiendo de lo inmanente y, del peligro que corren algunas de ellas de caer en un proceso de «desconversión» que pervierta su sentido:

> «Casi todas estas categorías son metáforas o imágenes, basadas en las relaciones humanas y traspuestas analógicamente según el registro propio de cada una de ellas… Para señalar sus relaciones con la trascendencia divina, el hombre no dispone más que de palabras que traducen la experiencia que realiza en la inmanencia de este mundo y dentro de sus relaciones con los demás.
> Hay que reconocer que en los tiempos modernos algunas de las categorías de la redención y de la salvación se han visto alcanzadas por un proceso inconsciente de "desconversión", que ha afectado igualmente a la sistematización teológica del misterio»[25].

De todas formas, aún reconociendo los abusos que se han dado a la hora de interpretar el contenido de las mismas, piensa que necesitamos estas categorías para explicar el misterio de la salvación:

> «El peligro de ciertas teologías ha consistido en llevar a cabo simplificaciones abusivas. Necesitamos todas estas palabras, respetando su complementariedad, para dar cuenta la realidad de la salvación»[26].

Según él, lo adecuado consistiría en sacar el verdadero sentido revelado de estas palabras, evitando caer en deformaciones y perversiones

---

[24] B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, t. I, *op. cit.*, 41. Cf. ID., «Esquisse critique d'une théologie de la rédemption», *art. cit.*, 802-803.
[25] B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, t. I, *op. cit.*, 59, 61.
[26] *Ibid.*, 62.

que las hagan decir cosas que nada tienen que ver con el misterio de la redención:

> «La pedagogía de la revelación consiste en transformar el sentido de estas palabras, en purificarlas de sus connotaciones malsanas, consecuencias del pecado del hombre, y en cargarlas de un nuevo valor a fin de hacerles decir lo que ha sido propiamente revelado y dado por Dios. (…) existe el grave riesgo de querer explicar y comentar estas palabras, en teología o en pastoral, a la luz de unos esquemas no convertidos que funcionan sin que uno se dé cuenta de ello. Por ese mismo hecho se llega a «desconvertirlos» e incluso a pervertirlos, haciéndoles afirmar cosas escandalosas que no tienen nada que ver con el escándalo paulino de la cruz»[27].

Así pues, el autor es partidario de mantener estas categorías, con la condición de buscar el sentido profundo revelado por Dios e intentar hacerlo entendible a los hombres.

c) *H. U. von Balthasar* (1905-1988) indica que, es un misterio lo que pasó en la «hora» de Jesús y que no se pueden reducir a un sistema global y unitario todas las interpretaciones que surgieron en la Iglesia primitiva. Por ello, los relatos de la Pasión y las interpretaciones de la cruz recurrieron a teologúmenos diversos para intentar explicar lo que sucedió y cómo sucedió, siendo este vocabulario muy difícil de sustituir:

> «Con todas estas concepciones..., se va creando un vocabulario que servirá de ayuda para expresar ese evento único. Dada la mutua relación de la antigua y nueva alianza, la teología posterior de la reconciliación no podrá prescindir de parte de este vocabulario, difícilmente sustituible por otro nuevo, sin prejuicio y empobrecimiento»[28].

No obstante, reflexionando sobre los modelos que se pueden proponer para nuestra época observa que, cabe la posibilidad de sustituir

---

[27] *Ibid.*, 70.
[28] H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, Vol. 4. *La Acción*, Encuentro, Madrid 1995, 217.

aquellas categorías antiguas que han perdido su significado por otras más comprensibles para los hombres creyentes contemporáneos:

> «Dos son los enclaves que nos pueden hacer comprender los modelos de la época moderna: de un lado, la posibilidad de sustituir las representaciones de la Biblia y del mundo antiguo, que han llegado a perder su significado, tales como "sacrificio", "rescate", "satisfacción" y semejantes, por otros más comprensibles al hombre de hoy; y de otro, la posibilidad de superar, asimismo, la diástasis que cada vez en mayor proporción (hasta a Anselmo y sus sucesores) aislaba la persona y acción de Jesús del resto de los hombres, en contra de la intuición de los Padres sobre el *commercium*, la unión entre Dios y el hombre por "intercambio"»[29].

Luego, aunque el autor expresa claramente que las categorías antiguas son difícilmente sustituibles, no niega la posibilidad de encontrar otras palabras a la hora de intentar explicar el misterio de la salvación.

d) *W. Pannenberg* es de la opinión de que, estas categorías antiguas dicen relación más con los diversos presupuestos humanos de comprensión del misterio que con el mismo acontecimiento redentor. Dichos presupuestos presentan muchos problemas de aceptación por parte del creyente contemporáneo, pues ya no pertenecen a los modelos de pensamiento de la humanidad actual, no diciéndole prácticamente nada sobre el misterio de la redención y, a veces incluso, produciéndole rechazo y malestar por las ideas que le transmiten. Por ello, parece que sería deseable encontrar un nuevo lenguaje para hablar sobre la muerte de Jesús:

> «La multiplicidad de interpretaciones diversas de la muerte de Jesús en el cristianismo primitivo puede hacer sospechar que esta variedad de figuras tiene más que ver con los distintos presupuestos humanos de comprensión que con la misma peculiaridad del acontecimiento. A esto se puede añadir la consideración de que dichos presupuestos humanos de comprensión han variado profundamente en el curso de estos dos milenios, y que las ideas cúlticas de sacrificio, expiación y representación no pertenecen ya a los modelos de

[29] *Ibid.*, 242.

> pensamiento de la humanidad actual. De ello parece deducirse que hoy habría que hablar de un modo totalmente distinto de la significación de la muerte de Jesús»[30].

Sin embargo, el autor no es partidario de sustituir estas categorías por otras, sino de interpretarlas convenientemente para que sean comprensibles por las distintas generaciones:

> «El hecho de que las ideas tradicionales no resulten inmediatamente accesibles a la comprensión posterior no constituye un motivo suficiente para substituirlas por otras, sino que comporta únicamente la conveniencia y la necesidad de interpretar el lenguaje tradicional para abrirlo a la comprensión de las generaciones siguientes, manteniendo así vivo su sentido. Las dificultades que las ideas de expiación o de representación suponen para los hombres de nuestro mundo secularizado se deben menos a la insuficiente expresividad del lenguaje tradicional que al hecho de que los responsables de su interpretación no explican su contenido de un modo suficientemente intenso y comprensible»[31].

Así pues, el autor no está de acuerdo en remplazar la terminología tradicional por otra distinta, aunque tampoco dice nada en contra de que se investiguen nuevas formas de iluminar el misterio de la salvación, dada la pluralidad de intepretaciones que se dan en el Nuevo Testamento sobre la muerte de Jesús:

> «La diversidad de las interpretaciones neotestamentarias de la muerte de Jesús es un indicio de las especiales dificultades que se dieron desde el principio para comprender este asunto»[32].

e) *O. González de Cardedal* es consciente de los grandes inconvenientes que presenta la conciencia de los creyentes ante ciertas categorías utilizadas en la soteriología:

---

[30] W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, vol. II, UPCO, Madrid 1996, 454.
[31] *Ibid.*, 455.
[32] *Ibid.*, 455-456. Cf. F. VOUGA, *Una teología del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2002, 298-335, indica la pluralidad de interpretaciones que existen en el Nuevo Testamento sobre la muerte de Jesús

> «El teólogo tiene que comenzar por reconocer las alergias, rechazos y sospechas que la conciencia contemporánea padece ante un lenguaje de la redención que va unido a experiencias negativas, infantiles u opresivas, a inmadurez afectiva y a temores ancestrales. Palabras como expiación, satisfacción, sacrificio, han sido tan ensuciadas, y van unidas a tanto rencor, violencia y venganza humanas que han perdido ya su capacidad originaria para significar el gesto amoroso de Dios»[33].

Piensa que, es necesario recuperar el sentido auténtico del vocabulario tradicional cristiano y, cuando se corrijan ideas degradadas y se purifiquen palabras ensuciadas, hay que tener el cuidado de no eliminar con ellas realidades que son sagradas. No obstante, observa que muchas de estas palabras resultan hoy impronunciables:

> «Ciertos términos han cambiado tanto su sentido originario que casi resultan impronunciables. Donde esto ocurra, el sentido común exige que se los traduzca en sus equivalentes reales»[34].

Se debe de purificar continuamente el lenguaje para que, a través de él, aparezcan con toda claridad el mensaje del Dios de la vida, la grandeza del hombre, el amor entregado de Cristo, la hondura del pecado visto desde el perdón de Cristo y la tarea que la comunidad redimida tiene en el mundo. En definitiva, el autor reconoce el valor insustituible de las categorías antiguas, pero admite que algunas expresiones resultan casi impronunciables por el sentido que se les ha dado. Por ello, hay que buscar un lenguaje más adecuado para comprenderlas, aunque sin sacrificar las realidades profundas que llevan consigo[35].

---

[33] O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Jesucristo redentor del hombre», *art. cit.*, 160-161.
[34] O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, *op. cit.*, 543.
[35] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, *op. cit.*, 543; ID., «La soteriología contemporánea», *art. cit.*, 298, dice al respecto: «No es verdad que nos tengamos que limitar a las palabras y símbolos que ofrece el Nuevo Testamento. En este sentido es legítimo el uso de categorías nuevas como satisfacción, sustitución, representación, solidaridad, proexistencia. Pero toda categoría nueva tiene que ser recreada a partir de las experiencias fundamentales del Nuevo Testamento».

f) *A. Gesché* advierte de la dificultad que conllevan estas expresiones para los cristianos del siglo XXI, pero se pregunta si podemos prescindir de ellas:

> «De todo el vocabulario religioso, la palabra "salvación" da la impresión de ser la que más ha caído en desuso, la que parece provocar hoy un eco menor… Palabra arcaica, que parece derivarse de una visión del mundo y de una concepción del hombre totalmente superadas y hasta ininteligibles y ofensivas en nuestros días. ¿Pero no convendría que antes de volver página quizás con demasiada rapidez, intentáramos al menos repasar nuestras viejas palabras? Si "se han ido repitiendo en todos los tiempos con enorme piedad, es porque eran semejantes a esas nueces tan duras, tan irrompibles, que podemos llevar con nosotros toda la vida, sin partirlas con los dientes, hasta el momento de mayor peligro" (Cristina Campo, *Les Impardonnables,* Paris 1992, 264). Se insiste mucho en estas viejas palabras. ¿Podemos arrinconar, pues, unas palabras que ocultan quizás mucho más de lo que nosotros creemos ver en ellas bajo el polvo de la rutina y de la repetición?»[36].

El autor está de acuerdo en conservar esas «viejas palabras», pues, está convencido de que ocultan un significado más profundo del que creemos ver a simple vista. No obstante, nada dice en contra de intentar esclarecer «el modo de la salvación», buscando otras expresiones más comprensibles para los cristianos de nuestro tiempo.

g) *A. Mingo Kaminouchi* camina en la misma línea que A. Gesché. Constata la gran dificultad del cristiano contemporáneo para comprender y utilizar algunos de los conceptos antiguos, pero, sin embargo, cree que se deben seguir utilizando:

> «No es nada fácil hoy hablar de salvación. El anuncio de que la humanidad ha sido redimida por la muerte de un Mesías hace dos milenios resulta incomprensible para muchos de nuestros contemporáneos. Los cristianos afirmamos creer en Cristo salvador del mundo, pero a menudo nos sentimos incómodos con algunos de los conceptos que tradicionalmente nos sirven para expresar la fe. ¿Quién se atreve hoy a pronunciar palabras cono "redención", "sacrificio" o "expiación"?, términos cargados de connotaciones que parecen

[36] A. GESCHÉ, *El Destino. Dios para pensar-III,* Sígueme, Salamanca 2001, 12.

> alejadas del Evangelio proclamado por Jesús y de la imagen de un Dios bueno. Y, sin embargo, apuntan a la razón misma por la que el mensaje cristiano es buena noticia. El teólogo belga Adolphe Gesché ha formulado la siguiente pregunta: "*¿Podemos arrinconar, pues, unas palabras que ocultan quizás mucho más de lo que nosotros creemos ver en ellas bajo el polvo de la rutina y de la repetición*?"»[37].

Sin embargo, el autor tampoco dice nada en contra de intentar buscar expresiones que iluminen el misterio de la redención y que pertenezcan a la cultura del creyente de nuestro tiempo.

2.2.- *Autores que priorizan más la búsqueda de categorías nuevas*

a) *A. Grillmeier* constata las dificultades que encuentra el creyente moderno para aceptar las palabras clave de la soteriología antigua, planteándose su no utilización o, al menos, su reinterpretación:

> «La salvación es la historia del ofrecimiento hecho libremente por Dios y de la aceptación también libre por parte del hombre de este ofrecimiento… Pero el hombre moderno encuentra dificultades que parecen exigir la supresión de muchas de las palabras claves de la soteriología tradicional o al menos su reinterpretación»[38].

Después, el autor menciona algunas de las imágenes deformadas de Dios a las que han dado lugar muchas de estas categorías -no estando evidentemente de acuerdo con ellas-, y las tensiones que han provocado:

> «La Biblia nos habla de la cólera divina y de que, a base de sacrificios y de sangre, de castigos y expiaciones, Dios vuelve de nuevo a "aplacarse". La soteriología sorprende por su elevado número de afirmaciones impersonales y juridicistas, siendo estas últimas las que menos corresponden a nuestra idea actual de Dios»[39].

---

[37] A. MINGO KAMINOUCHI, *Símbolos de Salvación. Redención, victoria, sacrificio,* Sígueme, Salamanca 2007, 9.
[38] A. GRILLMEIER, «El Efecto de la acción salvífica de Dios en Cristo», en J. FEINER- M. LÖHRER (dirs.), MS, Vol. III/2 (1971) 338.
[39] *Ibid.*, 338.

Pero no explicita más, tan sólo indica que no se ha encontrado una terminología común que haya sido aceptada por todos:

> «Lo importante es determinar de una manera acertada el objetivo de la redención. Para ello se utilizan conceptos o categorías: redención, libertad, esclavitud, liberación, justicia, reconciliación,… Pero, todos estos conceptos, en cuanto aplicados a Dios, ¿no nos exponen a un agudo antropomorfismo, acentuado más aún con otros tan discutidos como satisfatio, satispassio, víctima propiciatora o mérito? Por muchas vueltas que le demos al tema no encontraremos para él una terminología aceptada unánimemente y sin reservas»[40].

b) *Ch. Duquoc* indica que, las dificultades para intentar explicar el misterio de la redención llevado a cabo por Jesús, proceden en buena medida del vocabulario empleado. Según las diferentes épocas y sensibilidades han ido apareciendo unas categorías y desapareciendo otras. En la actualidad, al hombre creyente le cuesta encontrar sentido en las categorías antiguas:

> «Los problemas no se derivan únicamente de las teorías, sino que proceden igualmente del vocabulario. La Escritura ha moldeado imágenes, que no siempre pueden conciliarse entre sí: redención, liberación, rescate, expiación, sacrificio, propiciación… Las teologías las han abandonado muchas veces para sustituirlas por otros términos que les parecían más rigurosos: satisfacción, mérito, pena, eficiencia, justicia, amor… Por lo demás, según las diversas épocas y sensibilidades, iban apareciendo unas palabras, mientras desaparecían otras: hoy nos cuesta sensibilizarnos ante las imágenes de rescate, compra, redención; nos sentimos más bien atraídos por las de liberación, libertad, reconciliación. La diversidad de vocabulario en el curso de la historia cristiana atestigua la dificultad que hay en determinar la eficiencia y el sentido de esa "muerte por nosotros"»[41].

El autor constata que las expresiones tradicionales se han hecho oscuras y han perdido su sentido para explicar, de forma asumible en la

---

[40] *Ibid.*, 340-341.
[41] CH. DUQUOC, *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías*, Sígueme, Salamanca [2]1974, 412.

actualidad, lo que Jesús ha realizado «por nosotros». Hoy se buscan otras que puedan explicar lo que las primeras pretendían dar a entender:

> «La explicación del carácter liberador de la muerte de Jesús a partir de semejantes nociones, penitencia, justicia vindicativa, satisfacción, reparación de la ofensa, etc., se ha hecho para nosotros tan oscura como lo que se trata de comprender: el alcance universalmente liberador de la muerte y la resurrección de Jesús. En la actualidad no sentimos tanto esa tentación de recurrir a los sistemas jurídicos para que nos presten sus nociones. Hay otros sectores de la actividad y del pensamiento que solicitan nuestra atención»[42].

Además, muchas de las nociones tradicionales que se tomaron del ámbito profano ya no se emplean más en él, al perder su sentido en una cultura que ha evolucionado, utilizándose solo en el ámbito religioso. Esto hace perder credibilidad a la fe, pues, estas categorías separan la inteligencia de la fe de la inteligencia del mundo, al intentar transmitir la fe a través de unas categorías que ya no tiene ninguna validez en el ámbito profano después de los cambios culturales y sociales que han acontecido en la historia:

> «Las nociones tradicionales pierden su sentido: sacadas del lenguaje profano de una cultura que ha evolucionado, ya no tienen más utilización que en el campo religioso: No pertenecen ya a ningún otro sistema de referencia y pierden por eso su capacidad de hacer inteligible aquello que, de suyo, no entra en el orden de la verificación. Al ser entonces un lenguaje exclusivamente religioso, separan la inteligencia de la fe de la inteligencia del mundo. En una palabra, mantienen artificialmente la inteligencia de la fe y son, por tanto, nociones "nominales". Privan a la fe de su credibilidad transmitiéndola por medio de unas categorías de origen profano, pero que ahora están privadas de toda validez, tras las mutaciones socioculturales que han tenido lugar»[43].

Hoy se intenta encontrar un lenguaje actual para poder interpretar, de una forma comprensible al hombre y la mujer creyente de nuestro tiempo,

---

[42] *Ibid.*, 414.
[43] *Ibid.*, 414.

el acontecimiento liberador del acontecimiento pascual. Sin embargo, según Duquoc, esto no se ha conseguido aún satisfactoriamente:

> «Los esfuerzos realizados para expresar de otra forma el sentido de la muerte de Jesús, sobre todo en el interior de una coherencia política, responden a esa preocupación de interpretar en un lenguaje profano de hoy, en un lenguaje creador, ese poder liberador del acontecimiento pascual. Esos ensayos no son satisfactorios»[44].

Así pues, el autor se da cuenta de que las expresiones tradicionales ya no son capaces de expresar, a los hombres y mujeres creyentes de nuestra época, la redención y salvación llevadas a cabo por Jesús. Es consciente de que se necesita un nuevo lenguaje que realice esta función explicativa a través de nuevas categorías. Sin embargo, cree que no se ha conseguido todavía.

c) *H. Küng*, hablando de las interpretaciones que se han dado desde antiguo sobre la muerte de Jesús, indica que bastantes de las categorías antiguas que pretenden explicarla resultan hoy extrañas al hombre y la mujer creyente de nuestro tiempo:

> «*Tampoco* hoy gozan del *mismo grado de inteligibilidad* todas las categorías e imágenes que pretenden expresar, de una u otra forma, el significado salvífico de la muerte de Jesús. No pocos modelos conceptuales de entonces nos resultan hoy extraños. Algunos pueden, incluso, desorientarnos»[45].

Y es que muchas de las categorías tradicionales que quieren interpretar el acontecimiento de la cruz están cargadas de un juridicismo excesivo, más bien proveniente de las concepciones legalistas del judaísmo antiguo que de la revelación cristiana neotestamentaria:

---

[44] *Ibid.*, 414-415.
[45] H. KÜNG, *Ser Cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977, 534.

> «Muy pronto se interpretó también el *acontecimiento de la cruz con ayuda de categorías jurídicas*, las cuales tenían más afinidad con las corrientes moralistas y legalistas del judaísmo primitivo que con la concepción paulina de la rehabilitación. Como ideas directrices sirvieron conceptos matizados de color jurídico, tales como ley, culpa, castigo, recompensa, reparación, expiación, rescate, satisfacción, reconciliación, restitución»[46].

Por otra parte, se ha tomado demasiadas veces por verdadera fe en Cristo lo que no son más que meras concepciones legendario-mitológicas o esquemas ideológicos de una época determinada, lo cual puede entrañar el peligro de cuasi canonizar ciertos términos o ideas[47].

Hay que tener en cuenta además que esas categorías antiguas no producen en el creyente actual el mismo impacto que antes, no le dicen lo que deberían expresar, por lo que en determinadas circunstancias podrían ser sustituidas por otras más adecuadas:

> «También los mitos y leyendas, las imágenes y símbolos pueden morir y en determinadas circunstancias, aunque no por pura arbitrariedad, ser sustituidos: cuando en una época nueva ya no tienen la capacidad de expresar lo que deben expresar… Pero abandonar la imagen o el símbolo de una cosa no implica ni mucho menos abandonar la cosa misma»[48].

Estamos en una nueva época, en la cual, se debe intentar explicar lo mismo pero de otra forma más entendible para las personas creyentes que viven en ella.

d) *E. Schillebeeckx* (1914-2009) considera importante que el cristiano sea crítico y se pregunte si, en una soteriología cristiana contemporánea, es necesario y como obligado acudir a ciertas categorías antiguas tales como «rescate», «sacrificio expiatorio», «sustitución»,

[46] *Ibid.*, 535.
[47] Cf. *Ibid.*, 534.
[48] *Ibid.*, 526.

«satisfacción», etc., para intentar explicar el sentido salvífico de la muerte de Jesús:

> «No me refiero a la crítica que haría un no creyente o un ecléctico, sino a la de un cristiano que, partiendo del "Jesús terreno", quiere examinar las concepciones cristianas y eclesiales del sentido salvífico de la muerte de Jesús, para ver si, en una soteriología cristiana, es obligado recurrir a categorías como "rescate", "sacrificio expiatorio","sustitución", "satisfacción", etc… La proexistencia o servicio de amor que fue toda la vida de Jesús y que (como muestra el análisis histórico-exegético) alcanzó el punto culminante en su muerte puede plasmarse para nosotros en una fórmula distinta de las interpretaciones neotestamentarias, condicionadas por las categorías religiosas culturales de la época »[49].

El autor ve claro que, las interpretaciones neotestamentarias sobre el misterio de la salvación han estado condicionadas por las categorías religiosas de cada época y cultura –como no podía ser menos- y abre la posibilidad de utilizar otras que expresen mejor las realidades salvíficas en nuestro tiempo.

e) *H. Schürmann* es de la opinión de que no se debe ser prisionero de las categorías antiguas y es partidario de poder utilizar nuevas expresiones para intentar expresar las mismas realidades:

> «El intento de entender la muerte de Jesús como "auténtica" viéndola desde la vida y comportamiento de Dios como muerte "proexistente" ha sido emprendido también por otros sistematizadores: con mucha amplitud por A. Kolping, por H. Küng; en línea más positiva, por W. Kasper y E. Schillebeeckx..Estoy plenamente de acuerdo con Schillebeeckx en que, en una soteriología cristológica, no tenemos por qué ser prisioneros de conceptos tales como *rescate, sacrificio expiatorio, representación vicaria, reparación*, etc., ya que en la actualidad disponemos de otros conceptos más inteligibles, para expresar la misma realidad»[50].

f) *J. Lois* resalta que la noción de salvación no está bien clarificada para los creyentes contemporáneos, fundamentalmente porque el lenguaje

[49] E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La Historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981, 291.
[50] H. SCHÜRMANN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*, Sígueme, Salamanca 1982, 70.

utilizado no resulta adecuado y no es significativo para tal fin. Hace falta un lenguaje diferente:

> «Pese a constituir, como queda dicho, el corazón mismo del mensaje cristiano, la noción de salvación está *insuficientemente clarificada*, y el lenguaje habitualmente empleado por la teología para explicar su alcance suele carecer de relevancia significativa para muchos de nuestros contemporáneos. No son pocos los que piensan que tal lenguaje de no ser reinterpretado y enriquecido, puede incluso contribuir a pervertir la identidad más profunda del cristianismo»[51].

Hay, en definitiva, un malestar frente a las categorías soteriológicas tradicionales que ya poco o nada dicen a los hombres y mujeres creyentes de nuestra época. Las categorías antiguas permanecen opacas respecto de lo que deberían transmitir y no conducen ya a ninguna comprensión de la fe:

> «El malestar mencionado se refiere en primer lugar, como ya decíamos más arriba, al *lenguaje* empleado por la teología para expresar el contenido salvífico del mensaje cristiano. Los términos tradicionalmente utilizados –divinización, redención, justificación, sacrificio, expiación, satisfacción, sustitución…- forman un lenguaje "anacrónico y esotérico" (Ruiz de la Peña), lastrado por su "gran opacidad", al no remitir "a ninguna experiencia o realidad" (Sesboüé)»[52].

Por ello, es preciso encontrar nuevos lenguajes que posibiliten una mejor comprensión del misterio de la salvación y que permitan hacerlo entendible en nuestro tiempo. Respecto de las categorías tradicionales, deben ser revisadas en profundidad, siendo reinterpretadas o sustituidas por otras teológicamente más adecuadas:

> «Parece, pues, necesario un profundo *replanteamiento* o una reinterpretación de la teología de la salvación que nos permita descubrir su significación más original y profunda, su dimensión humanizadora y liberadora. Dos caminos podrían seguirse para realizar esta operación de reinterpretación clarificadora. El primero supondría el estudio minucioso de las distintas categorías bíblicas o no, que la teología ha utilizado, recordar su historia y proceder a su revisión y reinterpretación, o a su sustitución por otras teológicamente más significativas.

[51] J. LOIS, «Salvación», en A. TORRES QUEIRUGA (dir.), *10 Palabras clave en Religión,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992, 118.
[52] *Ibid.*, 119-120.

> Un camino que es preciso recorrer, pero que resulta inaccesible para un trabajo de la extensión y naturaleza como el que aquí pretendemos realizar»[53].

Así pues, el autor es consciente de que hay que recorrer un camino de revisión de estas categorías, reinterpretándolas o incluso buscando otras más apropiadas.

g) *A. Torres Queiruga* piensa que, aunque se pueden mantener las categorías tradicionales, es lícito intentar explicar el misterio de la salvación con una terminología más acorde con el desarrollo de la investigación bíblica y teológica, resultando más comprensible para el creyente del siglo XXI:

> «Cabe, como es lógico, mantener las palabras y las categorías antiguas intentando transformar su significado inmediato. Pero tal vez sea mejor un trasvase más radical del sentido, reconociéndolo en su intención, pero expresándolo con categorías forjadas dentro del nuevo paradigma y aprovechando todas sus posibilidades. El esquema fundamental ya está dado: Cristo diferente en la continuidad con nosotros. Lo que sucede en él sucede también para nosotros y en nosotros mediante la libre apropiación por nuestra parte»[54].

Por ello, es preciso caer en la cuenta de que, ciertas expresiones de la Biblia -que hoy nos parecen imposibles de proyectar sobre Dios-, pertenecen a un tiempo pasado en el descubrimiento de Dios, pero superado ya definitivamente en Jesús:

> «Por eso también hemos de tener incluso cuidado con las mismas expresiones de la Biblia en ciertos pasajes: “ira de Dios”, “cólera de Dios”, “castigo de Dios”… están ciertamente ahí, escritas en un momento y un lugar, y no hay por qué tacharlas. Seguramente tuvieron su utilidad para la “educación del género humano”, como diría G.E. Lessing. Pero pertenecen a una época pasada, a una etapa en el descubrimiento de Dios, y esa etapa está ya larga y definitivamente

[53] *Ibid.*, 120-121.
[54] A. TORRES QUEIRUGA, *Confesar hoy a Jesús como el Cristo,* Sal Terrae/ Fe y Secularidad, Cuadernos Fe y Secularidad nº 31, Madrid 1995, 52.

> superada en Jesús. Usarlas hoy significa incurrir en una retórica peligrosa; más peligrosa porque muchas veces se viste de acentos teológicos (sean luteranos o barthianos)»[55].

Las palabras están ahí, evidentemente. La cuestión es si se deben seguir utilizando algunas de ellas, dado el peligro que conllevan de deformar la idea de la redención, de la salvación y la imagen misma de Dios.

h) *H. Kessler* indica que, algunas categorías antiguas presentan muchas dificultades a las personas creyentes de nuestro tiempo, creando malentendidos y deformaciones respecto de la comprensión de la redención tal como la transmite el Nuevo Testamento:

> «Algunas explicaciones tradicionales (sacrificio, expiación/satisfacción, castigo/juicio) crean hoy a muchos creyentes dificultades especiales, porque -sobre todo en la tradición occidental- comportan ciertos malentendidos y deformaciones de las afirmaciones y propósitos originarios del Nuevo Testamento»[56].

El autor piensa que como estas categorías tradicionales no son hoy comprensibles y dan pie a tantos malentendidos teológicos, se deben buscar otras que posibiliten una adecuada interpretación de la redención para nuestra época:

> «Dado que la mayor parte de las ideas y representaciones antiguas y medievales apenas resultan hoy comprensibles de una manera espontánea en razón de los cambios profundos que las condiciones de vida y los supuestos mentales han experimentado, dando pie en cambio a muchos malentendidos, en la teología contemporánea han pasado al primer plano otras dos categorías: Tales son las de solidaridad (por ej. en K. Rahner, Ch. Duquoc, E. Schillebeeckx, los teólogos de la liberación) y sustitución vicaria (p. ej. en H. U. von Balthasar, J. Ratzinger, W. Pannenberg)»[57].

---

[55] A. TORRES QUEIRUGA, *El Dios de Jesús: Aproximación en cuatro metáforas*, Sal Terrae, Santander 1991, 10.
[56] H. KESSLER, *Cristología*, en TH. SCHNEIDER, *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona 1996, 478.
[57] *Ibid.*, 482.

i) *J. L. Ruiz de la Peña* constata que existe hoy en día una crisis de la idea cristiana de la salvación, fundamentalmente por la pérdida de significatividad del lenguaje:

> «El discurso cristiano sobre la salvación se ha tornado difícil, finalmente, por la escasa plausibilidad que merece a nuestros contemporáneos la soteriología tradicional. El lenguaje empleado por ésta habla en categorías que, si en otro tiempo pudieron ser significativas, hoy poco o nada dicen al hombre de la racionalidad crítica: pecado, gracia, expiación, satisfacción, mérito, visión beatífica…, etc., son términos sin anclaje inmediato en la concepción y verbalización modernas de lo que es una existencia lograda o frustrada»[58].

Las categorías tradicionales poco o nada ayudan a los creyentes de hoy en día a comprender mejor el misterio de la salvación y no son por ello utilizadas. Se las considera como un lenguaje anacrónico que no conecta con la sensibilidad cristiana contemporánea. En estas circunstancias y ante la ausencia de formulaciones más comprensibles, se da una especie de desorientación y cansancio:

> « ¿Cuál es hoy el estado de la pregunta por la salvación? En estos momentos, la oferta religiosa no ha recobrado su crédito porque sigue sin conectar con la sensibilidad contemporánea y continúa formulándose en un idioma anacrónico y esotérico… El saldo resultante es la desorientación, el desfondamiento ético, el pasotismo, la indiferencia insolidaria…»[59].

Sin embargo, el autor cree que es necesario encontrar un discurso soteriológico que resulte significativo para el creyente de nuestro tiempo al hacerle más comprensible el misterio de la salvación:

> «Reemprender en este horizonte el discurso soteriológico cristiano con la pretensión de que resulte significativo, puede parecer pueril y presuntuoso. Sin

[58] J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte, esperanza y salvación,* Fundación Emmanuel Mounier, Colección Persona nº 10, Madrid 2004, 110. Cf. ID., *Creación, gracia, salvación,* Sal Terrae, Santander 1993, 111.
[59] J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte, esperanza y salvación, op. cit.,* 111. Cf. ID., *Creación, gracia, salvación, op. cit.,* 112-113.

> embargo, ¿cómo no intentarlo, si de verdad creemos todavía en Jesús de Nazaret?»[60].

j) *R. Haight* indica que las categorías antiguas que hacen referencia a cómo Jesús salva se parecen a mitos que no son capaces de transmitir ya nada al cristiano de nuestros días, resultando algunas de ellas incomprensibles para éste:

> «Los problemas que rodean el concepto de salvación se hacen más agudos debido a su posición central. Muchas de las expresiones tradicionales de cómo Jesús salva se parecen a mitos que no comunican ya nada a los cristianos cultos; algunos son incluso ofensivos. Muchas de las explicaciones teológicas tradicionales de la salvación por Cristo no lo hacen mejor. A menudo los tratados sobre la salvación se dedican a repetir teorías tradicionales o a presentar modelos o tipos que parecen introducir algún orden en el desorden»[61].

Además, indica que si se utiliza el lenguaje tradicional es necesaria una reinterpretación de esas expresiones antiguas para que no sean un obstáculo para la fe:

> «Pero no se puede aceptar sin más que el lenguaje tradicional parezca creíble hoy, pues puede actuar como un obstáculo para la fe, y se concede demasiada poca atención a una reinterpretación de este lenguaje»[62].

Por todo ello, nos invita a utilizar expresiones y conceptos de nuestra época que iluminen y hagan más comprensible la soteriología, pues, así como los antiguos utilizaron los suyos, nosotros debemos utilizar los nuestros:

> «Las concepciones bíblicas y clásicas de la salvación, como hemos visto ya, discurren en estrecho paralelismo con las concepciones del mundo que estaban vigentes cuando aquéllas fueron formuladas. No se puede esperar menos en nuestro propio tiempo»[63].

---

[60] J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte, esperanza y salvación, op. cit.,* 111. Cf. ID., *Creación, gracia, salvación, op. cit.,* 114.
[61] R. HAIGHT, *Jesús, símbolo de Dios, op. cit.,* 353.
[62] *Ibid.,* 353-354.
[63] *Ibid.,* 376.

Debemos caer en la cuenta de la labor de inculturación de la fe que realizaron los teólogos antiguos utilizando categorías de su tiempo para expresar y transmitir esa fe a los creyentes de su época. ¿No se espera de nosotros que hagamos lo mismo en la época en que vivimos?

Resumiendo, podemos decir que todos los autores constatan el malestar existente en los creyentes y también en la soteriología contemporánea para aceptar esas categorías antiguas, las cuales, presentan muchas dificultades a la hora de tratar de explicar el misterio de la salvación, pues, su vocabulario y las imágenes que presentan no son entendibles en la época en que vivimos. Coinciden en que hay que purificar el lenguaje, despojándolo de toda la escoria acumulada por los siglos y por las interpretaciones deformadas, para que esas expresiones puedan manifestar su sentido auténtico. No se oponen a que –sin suprimir o excluir las antiguas categorías- se intente buscar nuevos términos que, siendo fieles al mensaje revelado, procuren iluminar el misterio de la salvación para hacerlo más comprensible a los cristianos del siglo XXI.

3.- La posibilidad de la inculturación de la soteriología contemporánea y el magisterio de la Iglesia

Teniendo en cuenta la valoración anterior, las preguntas que nos surgen son las siguientes: ¿Podemos intentar hacer nosotros lo mismo que realizaron los teólogos antiguos al ensayar la inculturación de la soteriología en su época para hacer más comprensible y experimentable la fe cristiana en aquel tiempo? ¿Podemos intentar buscar y utilizar otras categorías que expresen el misterio de la redención y de la salvación de una

forma más entendible para nuestro tiempo? ¿Es esto posible? Creemos que la respuesta es afirmativa. *O. González de Cardenal* indica que esta labor no es sólo posible sino necesaria:

> «Cada generación puede y debe traducir a su experiencia histórica profunda la propuesta de salvación de Dios que tenemos en Cristo, explicitando *cómo* y *por qué* puede Cristo ser mediador de la salvación para cada hombre, y lo que esta salvación significa para la comprensión y realización de la existencia humana»[64].

Por su parte, *M. Deneken* considera que esta labor de inculturación es la que realizaron *Cirilo de Alejandría* con la filosofía de su tiempo, *Anselmo de Cantorbery* con las categorías jurídicas y feudales, *Tomás de Aquino*, etc., y es la que debemos llevar a cabo nosotros en nuestra época[65].

Además, esta labor es perfectamente lícita para el teólogo contemporáneo ya que «el magisterio de la Iglesia no ofrece una teoría de la redención propiamente dicha»[66]. La Iglesia nunca ha formulado una definición conciliar al respecto, nunca ha definido dogmáticamente el *cómo* de la redención ni de la salvación:

> A pesar de la posición central y la importancia del concepto de la salvación, la Iglesia nunca ha formulado una definición conciliar ni ha proporcionado una noción universalmente aceptada de ella. Pero esto no es necesariamente una mala situación, pues anima a un pluralismo de modos en los que puede concebirse la salvación. Hay una variedad de soteriologías que prestan su atención a los muchos aspectos de esta experiencia cristiana primitiva. A causa de la plenitud de la experiencia de la salvación y de la amplitud de su realidad existencial, no hay una definición única de la salvación que pueda limitar su significado[67].

---

[64] O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit*, 544. Cf. F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo. Vivir en cristiano. Cristología y seguimiento*, Verbo Divino, Estella (Navarra) [2]2007, 407-409.
[65] Cf. M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine (1930-1985)*, thèses/Cerf, Paris 1988, 47, 53.
[66] G. MÜLLER, «Soteriología», en W. BEINERT (dir.), DTD, 666.
[67] R. HAIGHT, *Jesús, símbolo de Dios, op. cit.*, 353.

Y es que «las declaraciones del magisterio se sirven de los diferentes modelos soteriológicos, aunque ninguno de éstos ha sido adoptado plenamente o declarado dogma de fe, de modo que la soteriología eclesiástica es una soteriología abierta»[68]. Esta idea es puesta de manifiesto, de una u otra forma, por los diferentes autores. Así por ejemplo, *B. Sesboüé* lo expresa con las siguientes palabras:

> «Y aquí nos espera una sorpresa. En cristología podíamos referirnos a la serie imponente de concilios ecuménicos antiguos que iban cristalizando toda la trayectoria de la reflexión eclesial. Pero ahora no ocurre lo mismo; mientras que la salvación y la redención están siempre en el primer plano del discurso de la Escritura, en los documentos de la Iglesia casi siempre se suponen y se presuponen como una referencia normal, sin ser nunca objeto de definiciones solemnes. Existen ciertamente las alusiones, bastante numerosas por cierto, pero son de ordinario marginales»[69].

H. Kessler indica que sobre la explicación del *cómo* de la salvación llevada a cabo por Cristo queda un amplio campo abierto:

> «Nunca se establece de forma definitoria y definitiva *cómo* hay que concebir y explicar exactamente lo que ocurrió en la muerte de Jesús para salvación nuestra (es decir el modo operativo o la forma del acontecimiento salvífico de la cruz). Quedaba ahí un ancho campo de especulación»[70].

O. González de Cardedal opina del mismo modo:

> «Ahora bien, mientras que tenemos definiciones conciliares sobre las dos primeras (encarnación, unión hipostática), no tenemos ninguna definición explícita sobre la salvación»[71].

G. Iammarrone lo expresa también claramente:

---

[68] L. ULLRICH, «Modelos soteriológicos», en W. BEINERT (dir.), DTD, 474.

[69] B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 62. Cf. ID., «Salut», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14, *op., cit.*, col. 255, observa la misma idea: «Las referencias dogmáticas formales sobre el misterio de la salvación aparecen extrañamente reducidas».

[70] H. KESSLER, *Cristología*, en TH. SCHNEIDER, *Manual de Teología Dogmática, op. cit.*, 478.

[71] O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit*, 544. Cf. ID., «La soteriología contemporánea», *art. cit.*, 271: «La soteriología es el tratado teológico más deficitario. Apenas tenemos una palabra definitiva del magisterio, que vaya más allá de los innumerables textos bíblicos. Estos son casi todos de carácter simbólico, y remiten al misterio de Dios y al misterio del hombre en relación».

> «El Magisterio de la Iglesia, a lo largo de los siglos, ha repetido sobre todo las expresiones de la Escritura; no ha promulgado ninguna definición en este sentido, aunque en algunos de sus textos resuenan más bien los acentos de la teoría de la '*satisfactio*' (cf., p. ej., DS 1529; 1690)»[72].

Y *B. E. Reid* indica la misma idea y menciona diferentes autores que así lo expresan:

> «Kenan B. Osborne observa que nunca se ha hecho una declaración dogmática sobre el sentido de la muerte de Jesús. En su obra *The Resurrection of Jesús: New Considerations for Its Theological Interpretation* (Paulist Press, Nueva York 1997), dice lo siguiente: "En efecto, en los credos encontramos afirmaciones que indican que Jesús sufrió bajo Poncio Pilato, fue crucificado, murió y fue enterrado. Pero estas afirmaciones de los credos simplemente repiten los breves pasajes del mismo Nuevo Testamento… Desde los primeros tiempos cristianos hasta nuestros días, la investigación teológica sobre la muerte de Jesús ha seguido muchos senderos. Ninguno de ellos constituye la doctrina oficial y definida de la Iglesia, protestante o católica, sobre el sentido del arresto, el proceso y la muerte de Jesús" (161-162). Véase también Francis SCHÜSSLER FIORENZA, "Redemption", en J. KOMONCHAK, M. COLLINS Y D. LANE (eds.), *The New Dictionary of Theology,* Michel Glazier, Wilmington 1987, 836-851»[73].

Por todo ello, creemos que es legítimo investigar y proponer soteriologías que basadas en categorías provenientes de nuestro tiempo y cultura permitan una mejor comprensión del misterio de la salvación en nuestra época; tenemos libertad para ello[74].

---

[72] G. IAMMARRONE, «Redención», en L. PACOMIO-V. MANCUSO (dirs.), DTE, 837.

[73] B. E. REID, *Reconsiderar la cruz. Interpretación latinoamericana y feminista del Nuevo Testamento, op. cit.,* 21, nota 4.

[74] J. WERBICK, *Soteriología,* Herder, Barcelona 1992, 175-176, 177, dice en este sentido: «Para la soteriología es importante descubrir ese entramado de los modelos soteriológicos en los respectivos contextos culturales, pues en sus tentativas de explicación no puede vincularse a evidencias y lógicas cuyo respaldo cultural desapareció hace mucho tiempo y que, por tanto, no pueden ser ya fuente de comprensión, sino que a su vez requieren un penoso esfuerzo de comprensión. Ciertamente que la soteriología no puede estar interesada en abandonarse a cualquier evidencia cultural y presentar como verdad de fe únicamente aquello que resulta «plausible» sin esfuerzo en el respectivo contexto cultural. Mas tampoco puede interesarle una determinada «plausibilidad» cultural, que en su tiempo pudo dar a entender a la inteligencia humana un obrar salvífico de Dios, e intentar presentarla todavía hoy como un supuesto normativo y obligatorio de comprensión, cuando dejó de tener vigencia hace ya mucho tiempo y más bien resulta ya un obstáculo. Más bien tiene que preguntarse cómo llegar al fondo de las evidencias culturales presentes, con todas sus contradicciones y aporías, de modo que también en su contexto pueda hablar de la acción salvífica de Dios y explicar su consecuencia interna… Conviene reflexionar sobre estas metáforas, a fin de que *puedan dar que pensar* a la teología y a la predicación sobre cómo es posible hablar hoy en forma comprensible del obrar de Dios para la salvación de los hombres frente a las actuales evidencias de nuestra cultura y ciertamente que también contra unas evidencias demasiado superficiales».

4.- Las categorías objeto de nuestro estudio: la «satisfacción», la «sustitución» y la «solidaridad»

Volviendo a las «categorías puestas hoy bajo sospecha» -ante las cuales los creyentes y la soteriología de nuestra época sienten malestar-, nos vamos a centrar en nuestro estudio en dos de ellas: la «satisfacción» y la «sustitución»[75]. Nuestra intención no es excluirlas o suprimirlas, pues, están bien enraizadas en la tradición eclesial, sino según lo dicho anteriormente, inculturar la soteriología en nuestra época. ¿Cómo? Utilizando categorías procedentes de nuestra concepción del mundo contemporáneo que nos permitan explicar lo que aquellas pretenden pero de una forma más asumible y entendible para los cristianos de este siglo. Elegiremos principalmente la categoría de la «solidaridad», tan connatural a nuestras sociedades modernas y democráticas, viendo sus posibilidades a la hora de su aplicación a la soteriología[76]. Ya un teólogo de comienzos del siglo pasado se expresaba así al referirse a ella:

> «Las palabras, como las modas, tienen sus momentos de auge. Desde hace un siglo aproximadamente, la palabra "Solidaridad" ha conocido una fortuna asombrosa, que, en tiempos de democracia, no está sin duda en vísperas de declinar. Resuena en los discursos políticos como en las arengas populares, se la lee en los tratados de economía política y de sociología; filósofos como Léon Bourgeois y muchos más han querido tomar la idea de solidaridad como un punto de apoyo para sus teorías morales»[77].

Pero, no es utilizada sólo en el mundo de la política, de la sociología, de la filosofía y de la cultura en general, sino que también la teología la

---

[75] Ya dijimos en la Introducción el motivo de esta elección, cf. *supra*, 29.

[76] Sobre los motivos de esta elección, cf. *supra*, 29. Cf. F. PASTOR RAMOS, «Cruz de Cristo y cruz del cristiano según San Pablo», *Com* 2 (1980) 49-50, indica la conveniencia de encontrar categorías actuales para iluminar la realidad soteriológica: «Hoy es tarea del teólogo sistemático encontrar expresiones aptas de esta misma realidad. Quizás la de solidaridad sea una de ellas».

[77] E. HOCEDEZ, «Notre solidarité en Jesús Christ et en Adam», *Greg* XIII (1932) 373-374.

considera como una categoría a tener muy en cuenta, sobre todo, dentro de la soteriología:

> «La misma teología la ha adoptado. La misteriosa propagación del pecado original ha sido explicado, por buen número de autores protestantes, mediante el principio de la solidaridad humana; pero es sobre todo en la teología de la Redención, donde este concepto ha encontrado su explicación. El protestantismo liberal, desde Schleiermacher, pretende reemplazar la antigua idea de sustitución, por aquella, más moderna, de solidaridad»[78].

Sin embargo, este término no sólo ha sido tomado por la teología protestante sino que también ha sido recibido de buen grado dentro de la teología católica:

> «El término de solidaridad ha penetrado también en la teología católica. Algunos teólogos proponen incluso reemplazar o, al menos, completar la vieja teoría de la satisfacción vicaria por el principio de solidaridad»[79].

Por todo ello, creemos que es lícito utilizar en teología esta categoría para intentar expresar con el lenguaje actual la doctrina tradicional soteriológica, ya que para el creyente contemporáneo los términos modernos le resultan más cargados de sentido que las expresiones antiguas:

> «Nada más legítimo que querer traducir en el lenguaje de hoy la doctrina tradicional: la teología se hace entonces más viva. Enriquecidos por toda la experiencia vivida, los términos modernos están más cargados de sentido para nosotros, son más evocadores que las fórmulas antiguas e incontestablemente el término Solidaridad nos dice mucho más que el venerable vocablo de

[78] *Ibid.*, 374.

[79] *Ibid.*, 375. Sobre este principio de solidaridad, puede verse una definición moderna en K. RAHNER-H. VORGRIMLER, «Solidaridad (principio de)», en DT, cc. 707-708: «Este principio en teología hace referencia a la unidad de la pluralidad de las criaturas espirituales, y ante todo los hombres. Según este principio, dichas criaturas se influyen mutuamente no sólo en el ámbito de lo material-físico, y ya antes de que el influido pueda asentir libremente al influjo, sino también en el ámbito específicamente humano. Es decir, incluso en la región de la salvación y reprobación, la decisión de cada individuo es codeterminante de la situación espiritual personal, incluso salvífica, de los demás. Lo cual no quiere decir que la decisión libre de un individuo, en cuanto tal, pueda substituirse por la de otro o hacerse superflua… El principio de solidaridad encuentra su expresión suprema en la doctrina de la situación de culpa original de todos en el primer hombre (Rom 5,12; Dz 175; 789) y en la redención de todos en virtud de un solo hombre-Dios (Dz 194; 796; 800). Es también el fundamento de muchas otras verdades cristianas que constituyen una especie de "comunismo salvífico"».

> satisfacción vicaria… Será pues útil hacer la crítica de este término, precisar su significación, y buscar en qué medida, y en qué sentido, el "principio de solidaridad" puede servir para aclarar el dogma»[80].

Veremos más adelante las posibilidades de la categoría «solidaridad» dentro de la soteriología, considerando si es suficiente o no para intentar explicar el misterio de la redención y de la salvación, pero en los capítulos siguientes, hablaremos en primer lugar de la «satisfacción», y posteriormente de la «sustitución» -ya que ésta es posterior en el tiempo a aquella-, siendo conscientes de que ambas son controvertidas en la soteriología de nuestro tiempo[81].

5.- Conclusiones

Este primer capítulo, el más breve de los cuatro, es importante, pues, a modo de preámbulo, introduce el tema a desarrollar en los capítulos posteriores. Pueden destacarse en él las siguientes ideas fundamentales:

1ª.- Se constata un creciente malestar dentro de la soteriología contemporánea y entre los mismos creyentes frente a ciertas categorías soteriológicas antiguas tales como: satisfacción, sustitución, expiación, castigo, reparación, compra, deuda a pagar, rescate, víctima, etc. Estas

[80] E. HOCEDEZ, «Notre solidarité en Jesús Christ et en Adam», *art. cit.*, 377-378.

[81] Como anticipo de lo que veremos después con más detenimiento, he aquí el testimonio de dos teólogos de nuestro tiempo respecto de estas dos categorías. En primer lugar, M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine, op. cit.*, 62, refiriéndose a la «satisfacción» dice: «Es preciso rendirse bien a la evidencia: la imagen de la satisfacción ha llegado a ser no solamente incomprensible para el hombre contemporáneo, sino también resulta chocante para quien profundiza en ella». Por su parte, X. LÉON-DUFOUR, «La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament», en X. LÉON-DUFOUR (et al.), *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles ^{3}2007, 22, hablando de la «sustitución» indica lo siguiente: «La Sustitución, el reemplazo de alguien por otro, sobre todo si se trata de la muerte, es difícil de concebir en un mundo donde la persona se dice plenamente responsable de sus actos: ¿Cómo admitir que otro tome sobre sí los actos de los que yo soy plenamente el autor, y las consecuencias de estos actos?».

categorías no ayudan a los creyentes de nuestro tiempo a comprender mejor el misterio de la redención y de la salvación sino que resultan ser un obstáculo para explicarlo, por las deformaciones antropológicas y teológicas que producen en la imagen de Dios, en la función de Cristo, en la respuesta del hombre y, en la comprensión de la salvación en general, como veremos en los capítulos siguientes. De ahí que este primer capítulo lleve por título: «categorías puestas hoy bajo sospecha».

2ª.- Los autores contemporáneos estudiados son conscientes de esta dificultad expresada por la soteriología contemporánea y por los creyentes. La mayoría de ellos no se cierra a la posibilidad de buscar nuevos términos para intentar iluminar y explicar mejor el misterio de la salvación en nuestro tiempo, algunos incluso optando por no utilizar las categorías antiguas en determinados casos dada su problematicidad. Otros, por el contrario, opinan que las categorías tradicionales pueden todavía ser muy útiles, incluso en la soteriología contemporánea y que, por tanto, hay que seguir utilizándolas. Pero todos están de acuerdo en que hay que purificar el lenguaje despojándolo de toda la escoria acumulada por los siglos y por las interpretaciones deformadas, para que las categorías antiguas puedan manifestar su sentido auténtico. No se oponen a que se intente buscar nuevas categorías que, sin excluir ni suprimir las antiguas y siendo fieles al mensaje revelado, procuren iluminar el misterio de la salvación para hacerlo más comprensible a los cristianos del siglo XXI.

3ª.- La Iglesia nunca ha definido dogmáticamente el misterio de la redención y de la salvación, por ello nos encontramos en una soteriología abierta que tiene libertad para buscar nuevas expresiones que ayuden a comprenderlo mejor en nuestros días. Es deseable la inculturación de la

soteriología en nuestro tiempo. Esta labor que hicieron con proverbial maestría los teólogos antiguos en su época deben realizarla ahora los teólogos contemporáneos en la suya.

4ª.- Las categorías objeto de nuestro estudio son tres: dos antiguas: la «satisfacción» y la «sustitución» y una moderna: la «solidaridad». Las dos primeras las hemos elegido, por el peso que han tenido en la tradición eclesial a la hora de intentar explicar el misterio de la salvación y, también, por la enorme influencia que han ejercido en el imaginario de los creyentes, que llega incluso hasta nuestros días. La tercera, porque define muy bien la esencia del Dios Trino (solidario en sí mismo), la actitud de Jesús (solidario con la humanidad), así como la condición de todos los hombres (solidarios entre sí en el bien y en el mal). Por otra parte, es una categoría de nuestro tiempo y de nuestra cultura que nuestros contemporáneos no tienen ninguna dificultad en entender y que los creyentes encuentran atrayente a la hora de su aplicación a la soteriología. Más adelante veremos cuales son sus posibilidades a la hora de intentar explicar con ella la acción salvífica de Cristo.

Capítulo 2º: La Satisfacción

En este capítulo vamos a estudiar la categoría de la «satisfacción», una de las categorías antiguas que más han influido en la teología. En la época contemporánea ha llegado a ser controvertida entre los teólogos dadas las dificultades que presenta en su aplicación a la soteriología. Hay que señalar desde el principio que esta categoría no se encuentra en la Escritura[82]. El término nos llega de la tradición eclesial y conoció un gran auge en la iglesia latina a partir de la Edad Media, tanto es así que, en torno suyo, se elaboró toda una teología de la redención y de la salvación que ponía el acento en la mediación ascendente de Cristo[83]. Sin embargo, hay que decir que esta categoría procede propiamente del Derecho romano y se refiere al pago de una deuda, aunque, según algunos autores, no expresa el pago total de la misma: el acreedor quedaba en paz con el deudor que había hecho lo que había podido («hacer bastante») para liquidar su deuda[84].

Es cierto que, etimológicamente, «*satisfactio, onis*» es un sustantivo femenino que significa: satisfacción, excusa, justificación, disculpa,

---

[82] Cf. J. RIVIÈRE, *Le Dogme de la Rédemption. Étude Théologique*, Lecoffre, Paris ²1914, 216; CH. DUQUOC, *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías, op. cit.,* 436; F. LAKNER, «Satisfacción», en K. RAHNER (dir.), SM, t. VI (1976) col. 266; M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine, op. cit.,* 43, 52, 63; B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 351; F. OCARIZ – L. F. MATEO SECO – J. A. RIESTRA, *El Misterio de Jesucristo. Lecciones de Cristología y Soteriología,* Eunsa, Pamplona ²1993, 407; J. M. CASTILLO, *Víctimas del pecado,* Trotta, Madrid 2004, 147; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.*, 453.

[83] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 351; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.,* 453; J. RIVIÈRE, *Le Dogme de la Rédemption, op. cit.,* 216-217, refiriéndose a este término indica que «no puede reclamarse de la Escritura, ni de la tradición patrística: la Escritura ignora el término y si los Padres latinos lo emplean corrientemente para designar las obras penitenciales del pecador, es un hecho notorio que no se encuentra caso donde lo hayan aplicado a la obra redentora de Cristo».

[84] Sin embargo, estos autores no citan las fuentes en las que basan dicha opinión. Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 351-352; J. GALOT, *Jesús, Liberador,* Cete, Madrid 1982, 224-225; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit.,* 299 y nota 13, indica que «Satis-factio» es un término del Derecho romano que expresaba el «hacer bastante», hacer lo que se pudiera para quedar en libertad; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.,* 453.

reparación, compensación honorable[85]. Está compuesto por dos palabras: «*Satis*», adverbio que significa: bastante, suficientemente, asaz, y «*factio, onis*», sustantivo femenino que significa: poder de hacer, derecho de hacer, manera de actuar[86]. Así, etimológicamente, se le puede atribuir el significado de «hacer bastante», «hacer suficiente». Pero recordemos que *satisfactio* procede del Derecho romano, por lo que es necesario estudiar a continuación lo que dice el mismo sobre este término, para ver con claridad si tiene la significación que le daban los autores que hemos mencionado anteriormente o presenta un significado distinto.

1.- Significado del término «satisfacción» en el Derecho romano

Siempre dentro el Derecho de obligaciones hay que definir, en primer lugar, cuál es el concepto de «obligación»:

> «El vocablo obligación es el sustantivo propio del verbo *obligare*, y deriva del término latino *obligatio*, que es palabra compuesta por *ob* y *ligare*, y de ahí la idea de ligamen o atadura que comporta, concebida como vínculo, *vinculum iuris*, entre un acreedor, *creditor*, sujeto activo de la relación obligatoria, y un deudor, *debitor*, sujeto pasivo, obligado al cumplimiento de una prestación, consistente en dar, hacer, no hacer o garantizar, responder o indemnizar, *dare facere praestare oportere*, o bien *ad dandum vel faciendum vel praestandum*, a dar, hacer, no hacer o garantizar, conforme a las expresiones contenidas en las fuentes romanas»[87].

---

[85] Cf. J. PIMENTEL, *Diccionario Latín-Español, Español-Latín. Vocabulario clásico, jurídico y eclesiástico*, Editorial Porrúa, México [7]2006, «Satisfactio, onis», 698; S. SEGURA MUNGUÍA, *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, [4]2010, «Satisfactio, onis», 687.

[86] Cf. J. PIMENTEL, *Diccionario Latín-Español, Español-Latín, op. cit.*, «Factio, onis», 288, «Satis», 697; S. SEGURA MUNGUÍA, *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas, op. cit.*, «Factio, onis», 279, «Satis», 686-687.

[87] A. FERNÁNDEZ DE BUJÁN, *Derecho privado romano*, Iustel, Madrid [4]2011, 529. Cf. L. M. ROBLES VELASCO, *Unidades didácticas de Derecho romano privado (Adaptadas a los nuevos métodos de docencia del plan de Bolonia)*, Tirant lo Blanch, Valencia 2010, 343; P. FUENTESECA, *Derecho privado romano*, E. Sánchez A. Gráficas, S. L., Madrid 1978, 169.

En segundo lugar, hay que decir que las obligaciones nacen para ser cumplidas, ya que nacen con el carácter de temporalidad. El acreedor espera siempre ver satisfecho su derecho, y sobre el deudor pesa el deber de realizar la prestación. Toda obligación por su propia naturaleza, es una relación jurídica que nace normalmente para ser cumplida al realizar la prestación, lo que supone su extinción. Modos de extinción de las obligaciones serán aquellos hechos jurídicos que destruyen la relación obligatoria creada entre acreedor y deudor. El cumplimiento de la obligación puede ser de dos formas:

a) Si se trata de obligaciones de *dare*[88], generalmente a través de una cantidad determinada, se denomina pago o *solutio*.

b) Si se trata de obligaciones de *facere*[89], se denomina por el contenido específico de cada caso (*tradere*, *vehere*, *opus facere*, *pati*, etc.), y de manera general el cumplimiento de la obligación se llama *satisfactio*[90].

Las obligaciones de *facere* tienen siempre un objeto indeterminado (*incertum*), es decir que, aunque el resultado de la operación (p. ej., la casa ya construida) esté previsto como concreto, el hacer mismo es previamente indeterminable. Por su parte, el objeto de las obligaciones de *dare* puede ser indeterminado (*incertum*) o determinado (certum); esto último, ya sea

[88] Se considera que la obligación tiene por objeto un *dare* cuando el deudor debe transmitir al acreedor la propiedad de una cosa o la titularidad de un derecho real. El deudor debe llevar a cabo los actos jurídicos necesarios para que se realice dicha transmisión (Cf. P. FUENTESECA, *Derecho privado romano, op. cit.,* 173).

[89] En las obligaciones de *facere* el deudor se obliga a entregar una cosa, procurando su uso sin constituir un derecho real sobre ella; o a hacer algo. *Facere* parece referirse a la necesidad de observar un determinado comportamiento por parte del deudor que puede ser activo o pasivo (una abstención o *non facere*). Así la entrega de una cosa mediante *traditio* (*tradere*) se considera dentro de la noción de *facere* (Cf. P. FUENTESECA, *Derecho privado romano, op. cit.,* 173).

[90] Cf. L. M. ROBLES VELASCO, *Unidades didácticas de Derecho romano privado op.cit.,* 356; A. D'ORS, *Derecho privado romano,* Eunsa, Pamplona [9]1997, 414, nº 351; T. GIMÉNEZ-CANDELA, *Derecho privado romano,* Tirant lo Blanch, Valencia 1999, 376, nº 53.2.

una cantidad determinada (*certa pecunia*), ya sea otro objeto determinado (*alia certa res*). En todo caso, la obligación debe ser estimable en dinero. Finalmente, el cumplimiento debido produce la extinción de la obligación[91].

Antes de intentar esclarecer el significado del término *satisfactio* en el Derecho romano vamos a ver primero el significado de otro término con el que a veces se ve asociado: nos referimos a *solutio*.

a) Solutio

El término específico para designar el cumplimiento de las obligaciones y especialmente en la primera época del Derecho romano para las *obligaciones de dare* era *solutio*, que con el paso del tiempo designó en sentido amplio el *pago* entendido como cumplimiento o extinción de las obligaciones[92]. Pero antes de tener ese significado técnico jurídico, *solutio* tenía un sentido material de disolución del vínculo primitivo, material, que relacionaba al acreedor con el deudor (*nexum*) mediante un acto formal y solemne en el que el deudor se obligaba automancipándose, respondiendo con la propia persona del cumplimiento de la obligación. De ahí que la *solutio* primitiva era el acto que expresaba la *nexi liberatio*, acto solemne con el que se declaraba extinguido el vínculo. Desde este punto de vista, *solutio* es lo contrario de *vinculum*, y significaba liberarse de él, incluso de

[91] Cf. A. D'ORS, *Derecho privado romano, op. cit.*, 415, nº 352; M. J. GARCÍA GARRIDO, *Derecho privado romano. Acciones, casos, instituciones*, Dykinson, Madrid 1989, 415-416.

[92] Cf. F. GUTIÉRREZ ALUIZ, *Diccionario de Derecho romano*, Instituto Editorial Reus, Madrid 1948, «Solutio», 566; G. FERNÁNDEZ DE LEÓN, *Diccionario de Derecho romano*, Editorial Sea, Buenos Aires 1962, «Solutio», 538-539; T. GIMÉNEZ-CANDELA, *Derecho privado romano, op. cit.*, 375-376, nº 53.2; A. ORTEGA CARRILLO, *Derecho privado romano*, Ediciones del Genal, Málaga 2005, 238; A. TORRENT RUIZ, *Diccionario de Derecho romano*, Edisofer S.L., Madrid 2005, «Solutio», 1226; ID., *Manual de Derecho privado romano*, Edisofer S.L., Madrid 2008, 367; L. M. ROBLES VELASCO, *Unidades didácticas de Derecho romano privado, op. cit.*, 367.

una forma física, que en la época arcaica no se hacía mediante el pago, ya que a veces éste no implicaba la total liberación del vínculo contraído por el deudor respecto del acreedor, y era necesario que se efectuara un *acto contrario* al que había constituido la obligación para liberarse de la misma[93]. Es decir, de la misma forma como se había constituido la obligación, con los mismos medios pero en sentido contrario, se lograba la liberación del vínculo y la extinción de la obligación. Cuando la obligación pasó a convertirse en abstracta, en *vinculo iuris*, el término *solutio* pasó a significar el cumplimiento de la prestación sin más cualificaciones, con la consiguiente extinción de la obligación, como dice Gayo 3, 168: *tollitur obligatio praecipue solutionis eius quod debetur* («la obligación se extingue, de forma preferente, por el pago de lo que se debe»). Más genéricamente aún, el término *solutio* vino a significar el cumplimiento de la obligación a través de la satisfacción del acreedor, como señala Ulpiano D.50,16,176: *Solutionis verbo satisfactionem quoque omnnem accipiendam placet, solvere dicimus eum, qui fecit quod facere promisit* («Se conviene que la palabra pago comprende toda satisfacción, y decimos que paga aquél que hizo lo que prometió hacer»). De esta forma, *solutio* se puso como término genérico para señalar el cumplimiento de la obligación y, en definitiva, la observancia exacta del comportamiento al que el deudor se obligó respecto del acreedor y que se dirige íntegramente a la *satisfactio* del mismo. Así, la *solutio* implica que el deudor ejecutará el comportamiento debido y ejecutará completamente su prestación en cuyo caso la obligación quedará extinguida *ipso iure*. Resulta claro que *solutio* no tiene que ser obligatoriamente el dar una cantidad de dinero, sino que

[93] Así lo conoció Quinto Mucio a finales del siglo II y principios del siglo I a. C, como recuerda Pomp. D. 46, 3, 30: *prout quidque contractum est, ita et solvi debet* («cualquier obligación debe ser extinguida en forma correspondiente "inversa" a la que ha sido contraída»). Cf. A. TORRENT RUIZ, *Diccionario de Derecho romano, op. cit.*, «Solutio», 1227.

cualquiera que sea la obligación y el carácter de la prestación, *solutio* implica *pago* y, aunque algunos textos parecen dar la impresión de un *dare certum* como una extensión del pago, más generalmente en la mayoría de las fuentes *solutio* es simplemente el cumplimiento de la obligación[94].

Por lo que respecta al objeto del pago, éste debe consistir en la ejecución completa y total de la obligación, es decir, el deudor cumple realizando exacta y totalmente la prestación a la que se obligó. Por ello la *solutio* tiene un efecto liberatorio si se refiere a la misma prestación que es objeto de la deuda, lo que excluye un cumplimiento parcial (salvo que el acreedor lo acepte del deudor), o en algún modo condicionado. Esto es lo que se suele llamar exactitud de la prestación. De esta forma, el acreedor no puede ser obligado a recibir algo diferente a lo que le es debido, sin embargo, es libre de aceptar lo que el deudor le ofrece en lugar del objeto del vínculo. Es decir, si el acreedor acepta una prestación distinta que le es ofrecida en lugar de la prometida (*aliud pro alio*), el deudor queda liberado de la obligación. Tal supuesto, de entrega de una cosa en propiedad en lugar de lo debido, se denomina *datio in solutum* (dación en pago). En este caso el deudor queda liberado de la obligación contraída con el acreedor[95]. La *datio in solutum* procede en aquellos casos en que al vencimiento de la obligación el deudor, siendo solvente, carece de efectivo para pagarla. En este caso, si el acreedor consiente en ello, puede entregar una cosa distinta a la debida. Si el acreedor no acepta la dación en pago y no se encuentran

---

[94] Cf. A. TORRENT RUIZ, *Diccionario de Derecho romano, op. cit.,* «Solutio», 1227; ID., *Manual de Derecho privado romano, op. cit.* 367-368.

[95] A. TORRENT RUIZ, *Diccionario de Derecho romano, op. cit.,* «Datio in solutum», 249, da la siguiente definición de *datio in solutum*: «Dación en pago. Modo de cumplimiento de las obligaciones propio de las *obligationes in dando* que extinguía la obligación cuando el deudor en vez de cumplir con la prestación inicialmente convenida cumplía con otra distinta (*aliud pro alio*, Gayo 3, 168). Para que esta forma de cumplimiento tuviera efecto liberatorio se requería el consentimiento del acreedor. En Derecho clásico para los sabinianos esta forma de cumplimiento operaba *ipso iure*; los proculeyanos prefirieron su operatividad *ope exceptionis*».

compradores para los bienes del deudor el acreedor está obligado a aceptar la dación en pago. El Derecho Justinianeo estableció que el deudor solvente podía obligar directamente al acreedor a aceptar la *datio in solutum*, tasándose el bien por el Juez[96].

Por último, mencionar la existencia del *Beneficium Competentiae* (Beneficio de competencia), que es aquel en cuya virtud el deudor no puede ser obligado a pagar mas de lo que buenamente pueda, conservando lo suficiente para una modesta subsistencia, acorde con su rango y situación social. Este beneficio, en consecuencia, reduce la acción del acreedor y evita la *bonorum venditio* (la idea es evitar la nota de infamia). Este beneficio solo aprovecha al deudor y no se extiende a sus herederos ni a sus fiadores[97].

Una vez visto el significado del término *solutio* en el Derecho romano, vamos a intentar ahora esclarecer el del término *satisfactio*, objeto de nuestro estudio, y que guarda una cierta relación con el primero.

b) Satisfactio

El término *satisfactio* comienza a utilizarse en las fuentes a finales de la época clásica, para referirse al pago de las obligaciones. Con él se quiere indicar que el acreedor debe quedar satisfecho con el cumplimiento llevado

---

[96] Cf. T. GIMÉNEZ-CANDELA, *Derecho privado romano*, *op. cit.*, 376, nº 53.2; F. J. HUBER OLEA, *Diccionario de Derecho romano comparado con Derecho mexicano y canónico*, Editorial Porrúa, México 2000, «Solutio», 744; A. TORRENT RUIZ, *Diccionario de Derecho romano*, *op. cit.*, «Solutio aliud pro alio», 1227; M. Y. SANDOVAL, *Obligaciones en general. Efectos generales: «datio in solutum»*, parte 1, en http://www.monografias.com/trabajos11/oblupma/oblupma.shtml. Para un estudio histórico-dogmático detallado de este concepto, cf. A. SACCOCCIO, «Datio in solutum: storia e dogmatica di una locuzione», en *Fides Humanitas Ius. Studi in onore di Luigi Labruna*, VII, Napoli 2007, 4893-4911.

[97] Cf. F. J. HUBER OLEA, *Diccionario de Derecho romano comparado con Derecho mexicano y canónico*, «Solutio», *op. cit.*, 744; M. Y. SANDOVAL, *Obligaciones en general. Efectos generales: «beneficio de competencia»*, *op. cit.*, parte 1.

a cabo por el deudor. Así, por ejemplo, en D. 46,3,52: «La satisfacción vale como pago, *satisfactio pro solutione est*»[98]. En el Derecho romano *satisfactio* es un término amplio y difícil de definir que abarca distintos tipos de cumplimiento: de las obligaciones consistentes en un *facere* o en un *reddere*, de sustitución de cualquier cumplimiento, como ocurre en la *datio in solutum*, en la *novatio*, en la *compensatio*, en la prestación de garantías, y, por último, el cumplimiento parcial de una obligación de *dare certum*, formas todas ellas para las que es necesario una especial aceptación del acreedor que debe darse por «satisfecho»[99]. Para que constatemos esta dificultad de definir correctamente el significado del término *satisfactio* veamos la siguiente definición:

> «En el campo del Derecho de obligaciones *satisfactio* equivale al total cumplimiento del interés del acreedor (Gayo D. 2,8,1: *satisfacere dicimur ei, cuius desiderium implemus*) en el sentido de colmar las expectativas que esperaba de la obligación. En algunos textos se equiparan *satisfactio* y *solutio* (Ulp. D. 46,3,52) pero no siempre el acreedor colmaba su interés con el pago (*solutio*) en cuanto podía satisfacerse de otros modos; así lo reconoce el propio Ulp. D. 13,7,9,3 que habla de recibir garantes o ejercitar la *actio pigneraticia* (aunque es difícil pensar que estos medios actuaran como subrogados de la *satisfactio*, y de hecho hay textos ambiguos sobre este tema). En general la *satisfactio creditoris* parece elemento suficiente para considerar cumplida la obligación que se extinguiría por ello, y esto sería así si hubiera una perfecta identificación entre *satisfactio* y *solutio*, pero las fuentes no dicen esto claramente y no puede darse esta identificación cuando el cumplimiento no fuera considerado adecuado y suficiente por el acreedor»[100].

Como se observa en la definición presentada, existe una dificultad a la hora de dar un significado concreto y, a la vez, correcto del término *satisfactio*, pues, los textos presentan a veces aspectos que provocan ambigüedades y suspicacias; por ejemplo, algunos textos interpretan que se

---

[98] Cf. A. FERNÁNDEZ DE BUJÁN, *Derecho privado romano, op. cit.,* 580; P. FUENTESECA, *Derecho privado romano, op. cit.,* 194, dice respecto de este término: «Frente a la idea de s*olutio* como pago se extendió la noción de *satisfactio* con el sentido amplio de satisfacción o cumplimiento frente al acreedor de modo que ambos términos llegaron a utilizarse como sinónimos (*satisfactio pro solutione est*: D. 46, 3, 52)».
[99] Cf. A. D'ORS, «Solvere et Satisfacere», *Labeo* 10 (1964) 453.
[100] A. TORRENT RUIZ, *Diccionario de Derecho romano, op. cit.,* «Satisfactio», 1137.

puede equiparar *solutio* y *satisfactio*, pero otros no lo ven así, indicando que se podría satisfacer de otros modos diferentes al pago[101]. Es preciso reconocer que el problema es extremadamente difícil de resolver.

Como hacemos nosotros mismos hoy, los prudentes utilizarán encantados los términos *satisfacere* o *satisfactio* hablando de la ejecución de una prestación, objeto de obligación. Sin embargo, existen –si se puede hablar así- grados en la satisfacción. El acreedor que recibe lo que le es debido experimenta una satisfacción total. Pero se puede concebir que un acreedor no reclame positivamente ser pagado, bien por bondad de corazón, bien porque el préstamo le es ventajoso, o bien porque el vencimiento no ha llegado a término. Lo que desea es una garantía que ha olvidado de pedir en el comienzo de la obligación, o un suplemento de garantía, que se ha manifestado deseable, o finalmente, una garantía destinada a sustituir aquella a la que aceptará renunciar bajo la demanda que le es solicitada. Obteniéndola, estará satisfecho. Pero con ello surge también un riesgo de ambigüedad o de confusión en el significado de este término. *Satisfactio*, que, primero, indicaba un pago, va a designar ahora un acto distinto de la *solutio*. Se dirá que se produce un efecto jurídico si existe pago u otra satisfacción, y luego, más brevemente, si existe pago o satisfacción. Esta dualidad de sentido no es evidentemente un caso único. Cuántas veces el estudio de los textos, incluso jurídicos, hace ver que un término es empleado unas veces en un sentido técnico, y otras en un sentido que no lo es. Tanto hoy como antaño, una tal ambigüedad

[101] Cf. S. CRUZ, *Da «solutio». Terminologia, conceito e características, e análise de varios institutos afins*, I, Épocas arcaica e clássica, Coimbra 1962, 227-328, donde el autor analiza los textos fundamentales al respecto y señala detenidamente las notas diferenciales entre *solutio* y *satisfactio*. En la p. 353 dice: «*Solutio* y *satisfactio* son, pues, el cumplimiento de una *obligatio*; pero *solutio* es siempre el cumplimiento *exacto*, incluso en cuanto al tiempo (I. 4,6,33), de una *obligatio* de "dare certum", y *satisfactio* puede ser o el cumplimiento exacto de una *obligatio* de *facere, non-facere, dare incertum* o *praestare*, o el cumplimiento no-exacto, diferente, de cualquier *obligatio*, incluso de la de "dare certum"».

presentaba sin dudas dificultades de interpretación, las cuales son particularmente serias a propósito del término objeto de nuestro estudio. Y es que, en efecto, existían varias disposiciones legales, edictales, o consuetudinarias que aproximaban –aunque siempre distingüiéndolas- *solutio* y *satisfactio*, para atribuir, tanto a la una como a la otra, ciertos efectos jurídicos[102].

La aceptación de garantías a veces va a privar al acreedor de una acción, o va hacerle ceder frente a una acción de su deudor. Pero no está todo dicho cuando se ha enunciado que el acto de la *satisfactio* corresponde a una constitución de garantías. Existen bastantes tipos de garantías concebibles y nos podemos preguntar si la noción de *satisfactio* se extendía tanto a unas como a otras. Podemos preguntarnos también si hay verdaderamente una coincidencia necesaria entre el concepto de *satisfactio* y la noción de garantía, si otros actos jurídicos, que pueden ser de tal naturaleza que tranquilicen plenamente al acreedor, tanto como una garantía, no pueden ser considerados como «satisfactorios»[103].

Si se considera que unas disposiciones legales u otras que tienen el mismo valor, o actos privados de naturaleza diversa, subordinan unos efectos jurídicos con frecuencia considerables (por ejemplo la adquisición de la libertad para un esclavo) en la alternativa *solutio* o *satisfactio,* podremos llegar a pensar que los Romanos debían estar en posesión de una definición de contenido de la *satisfactio* suficientemente precisa para que no dependa del capricho del acreedor privar al deudor, o al tercero interesado, de la ventaja de la elección. Pero los textos insisten por el

[102] Cf. J. ROUSSIER, «Satisfacere», en *Studi in onore di Pietro de Francisci,* Vol. II, Dott. Antonino Giuffrè- Editore, Milano 1956, 115-116.
[103] Cf. *Ibid.,* 116-117.

contrario sobre lo que se podría llamar el lado subjetivo de la *satisfactio*. Existe *satisfactio* cuando el acreedor acepta una garantía, acepta una prenda, o consiente en cambiar de deudor, y entre estos modos, u otros que mencionan algunos textos discutidos, es al acreedor al que le pertenece la elección. Pero no basta con ofrecer una garantía, es preciso además que sea aceptada, y correlativamente, si un acreedor ha aceptado una garantía, no sabría luego poner en duda su valor satisfactorio. Esta concepción subjetivista es fácilmente atribuida al espíritu de los juristas de Bizancio. Y sin embargo, no se puede acoger fácilmente la idea de que un acreedor pueda ser obligado a aceptar una garantía en lugar del pago, o una seguridad antes que otra, como no parecería razonable que un acreedor, después de haber aceptado una garantía ofrecida por su deudor, esté autorizado a poner en duda el valor de una *satisfactio*, porque no es la que habría tenido el derecho de exigir[104].

Resumiendo, ¿en qué consiste la *satisfactio*? A pesar de la dificultad de la respuesta, podemos decir que, respecto de sus efectos, puede tener en ciertos casos, y bajo ciertas consideraciones, un valor comparable al del pago. Y en cuanto al contenido, la hemos definido provisionalmente y en un sentido restringido como un acto jurídico que tiene por naturaleza asegurar al acreedor que será pagado, así pues, como la concesión de una seguridad. Más extensamente entendida, puede comprender incluso el pago como ya hemos dicho. Respecto de los sujetos de la obligación, es cierto que el acto satisfactorio supone una adhesión expresa o presupuesta del acreedor. Esto no quiere decir que la *satisfactio* no sea más que un estado del espíritu de aquel, sino que supone un acto del deudor, valedero jurídica y económicamente. En cuanto a la amplitud reconocida del sentido de este

[104] Cf. *Ibid.*, 117-118.

término, que abarca a veces el pago, la diversidad de casos donde es reconocido algún efecto a este acto jurídico, nos disponen a acoger favorablemente los testimonios que admiten desde la época clásica una pluralidad de modos satisfactorios. Y si hay pluralidad de modos satisfactorios, no se sabría escapar a la necesidad de precisar la función de la voluntad de las dos partes en la elección del modo que será puesto en obra. Como hemos dicho anteriormente, los textos en su estado actual están a favor de la elección por parte del acreedor. De esta forma, se evoca el concurso del acreedor en el acto satisfactorio[105].

Luego podemos concluir diciendo que *satisfactio,* según el Derecho romano, no tiene el significado que le daban los autores que hemos mencionado anteriormente[106] y que señalaban que este término no expresaba el pago total de la deuda, sino que el acreedor quedaba en paz con el deudor que había hecho lo que había podido («hacer bastante») para liquidarla. El Derecho romano indica claramente que es necesario «el total cumplimiento» del interés del acreedor, en el sentido de colmar las expectativas que esperaba de la obligación. La *satisfactio* se realizaba bien mediante el pago, o bien mediante otras formas de satisfacer que hemos mencionado y que tienden a asegurar al acreedor que la deuda quedará saldada. Cuando el cumplimiento de la obligación sea considerado adecuado y suficiente por el acreedor ésta quedará extinguida.

Una vez vista la procedencia del término *satisfactio* y su significado en el Derecho romano, vamos a estudiar ahora de forma sucinta su recorrido en la Historia de la teología.

---

[105] Cf. *Ibid.,* 139.140.141.144.153.
[106] Cf. *supra,* 65 y nota 84.

2.- El término «satisfacción» en la Historia de la Teología

a) *Tertuliano*, que tenía una formación de abogado y jurista, fue el primero en utilizar el término *satisfactio* aplicándolo a la conducta penitencial del pecador, tanto antes del bautismo como después de él. Tertuliano emplea este término de pasada y sin insistir en él. Pero, a continuación, se utiliza el mismo para expresar la penitencia onerosa impuesta al cristiano pecador con el fin de poder acceder a la reconciliación con la Iglesia y con Dios. Cuando esta penitencia se haya cumplido y se compruebe que ha servido para desarraigar al penitente del pecado cometido, produciendo un cambio efectivo de vida y un deseo de subsanar en lo posible el mal perpetrado, la Iglesia perdonará al pecador, al haber realizado éste la *satisfactio* correspondiente[107]. Sin embargo, es preciso

[107] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 352; ID., « Salut», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14, *op., cit.*, col. 276; L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption*, Desclée et Cie, Tournai (Belgique) 1959, 117 (trad. española: *El Misterio de la Redención*, Editorial Península, Madrid 1966); CH. DUQUOC, *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías, op. cit.*, 436, nota 4, indica que, «Tertuliano introduce el término *satisfactio* sacado del derecho romano: designa los actos penosos que tiene que llevar a cabo el pecador para alcanzar de Dios el perdón de su culpa y la remisión de su pena: cf. *De poenitentia* VII, 14; VIII, 9; IX, 2»; J. GALOT, *Jesús, Liberador, op. cit.*, 224; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.*, 453; J. WERBICK, *Soteriología, op. cit.*, 310-311, expresa esto mismo, añadiendo además que con Tertuliano, las relaciones entre Dios y el hombre entran en el plano de lo jurídico: «*La teología de Tertuliano* es paradigmática para la "racionalización jurídica»" de la relación entre Dios y el hombre. A diferencia de Marción (s. Il), que veía realizadas la bondad liberadora y la justicia vengadora en dos realidades divinas contrapuestas, para Tertuliano el Dios bondadoso es a la vez el que defiende e impone su derecho. De él hay que decir: "Cuando es ofendido (postergado su derecho), tiene que irritarse; cuando se irrita, tiene que tomar venganza". Por razón de justicia tiene Dios que cuidar de su derecho (cf. *Adversus Marcionem* I 26,3 y II 12,1), incluso frente aquel al que ha de perdonar en el bautismo. Si el bautizado peca de nuevo, tiene que aplacar al Dios al que con ello ha irritado, ofreciéndole una satisfacción *(satisfactio)* mediante acciones libres de penitencia. La bondad de Dios consiste en abrir una segunda vez *(paenitentia secunda)* el camino de la *satisfactio* (cf. *De paenitentia* 9,2: "Paenitentia deus mitigatur"). La obra satisfactoria "tiene la virtud de reconciliar al Dios irritado"».

subrayar que Tertuliano no aplica nunca este término para explicar la obra redentora del mismo Cristo[108].

b) También, juntamente con él, *Cipriano de Cartago* introdujo esta expresión en la disciplina penitencial (sacramento de la penitencia) y en la teología sacramental[109]. De esta forma, la idea de satisfacción se va aplicar, de una forma habitual, al tiempo de ascesis disciplinar en el que la Iglesia le pide al pecador arrepentido que manifieste su conversión mediante una conducta penitencial rigurosa[110]. Hay que hacer notar que, en los primeros siglos del cristianismo, la autoridad eclesiástica sólo concedía a los penitentes la reconciliación con la Iglesia cuando hubiesen practicado una «saludable satisfacción», que tenía un efecto purificador[111].

c) Pero habrá que esperar a *Hilario de Poitiers* y *Ambrosio de Milán* para ver aplicado este término a la relación de Cristo con el Padre. Cristo «satisface» como *penitente* al Padre por los pecados de los hombres. De esta forma, Cristo sufre por unos pecados que no son los suyos. Su satisfacción es vicaria y sustitutiva[112]. Así, la «satisfacción» se considera de forma más directa en un contexto de relaciones personales[113]. Ambos autores trataron de utilizar este término a propósito de Cristo en la cruz[114].

---

[108] Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la rédemption, op. cit.*, 117. Así lo expresa también J. WERBICK, *Soteriología, op. cit.*, 311: «La acción redentora de Jesús, sin embargo, todavía no la entiende Tertuliano explícitamente como un acto satisfactorio y sustitutivo».

[109] Cf. F. LAKNER, «Satisfacción», en K. RAHNER (dir.), SM, t. VI, *op. cit*., col. 268.

[110] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.*, 352; J. GALOT, *Jesús, Liberador, op. cit.*, 225.

[111] Cf. J. GALOT, *Jesús, Liberador, op. cit.*, 225.

[112] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.*, 352; J. GALOT, *Jesús, Liberador, op. cit.*, 226; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.*, 453; J. WERBICK, *Soteriología, op. cit.*, 312, apunta incluso a una comprensión penal del término: «La idea de la pena de muerte, sufrida en sustitución de otros, la elaboran Hilario y Ambrosio, siendo los papas León Magno y Gregorio Magno quienes la desarrollan por completo».

[113] Cf. J. GALOT, *Jesús, Liberador, op. cit.*, 226.

[114] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.*, 352; F. LAKNER, «Satisfacción», en K. RAHNER (dir.), SM, t. VI, *op. cit*., col. 268; J. GALOT, *Jesús, Liberador, op. cit.*, 225-226.

Es verdad que el término «satisfacción» fue utilizado por algunos Padres para describir la acción redentora del Salvador, pero no se convirtió nunca en el elemento de un sistema doctrinal[115]. Posteriormente, en la liturgia mozárabe, este concepto se aplica tanto al sacrificio eucarístico, como al sacrificio de la cruz. *San Pedro Damiano* declara que la cruz «ha dado satisfacción a la deuda, que era imposible pagar, de nuestra condena»[116]. Sin embargo, aunque este paso de lo penitencial a lo eucarístico es muy interesante en estos documentos antiguos, sigue siendo raro y no tiene continuidad, perdiéndose seguidamente. Así, el término «satisfacción» vuelve a su uso penitencial[117].

d) Será con *Anselmo de Cantorbery* (1033-1109), monje benedictino y arzobispo de Cantorbery, con quien este término se convertirá en una categoría clave para la soteriología de la redención y de la salvación. Con su «teoría de la satisfacción» influirá decisivamente en la soteriología occidental de todo el segundo milenio hasta el punto de que, el mismo sentido del término redención, será reducido –desafortunadamente- al de satisfacción[118]. Sin embargo, a pesar de que esta teoría ha marcado a la

---

[115] Cf. J. GALOT, *Jesús, Liberador, op. cit.*, 225.

[116] Cf. *Ibid.*, 226-227; J. GALOT, *La Rédemption Mystère d'Alliance*, DDB, Paris 1965, 200; B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador, op. cit.*, t. I, 353.

[117] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 353.

[118] Cf. B. SESBOÜÉ, «Salut», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14, *op., cit.*, col. 276, dice al respecto: «Pero a partir de Anselmo de Cantorbery este término se convierte en una categoría clave de la teología de la redención y de la salvación en Occidente, hasta el punto de que el sentido mismo del término redención será reducido –injustamente- al de satisfacción»; ID., *Historia de los Dogmas*, t. I*: El Dios de la Salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995, 379; F. LAKNER, «Satisfacción», en K. RAHNER (dir.), SM, t. VI, *op. cit*., cc. 268 y 270, señala que: «Anselmo de Canterbury para la solución del problema soteriológico, empleó la palabra y el concepto satisfacción, y contribuyó a que éste adquiriera una importancia central en la teología latina. (…) la concepción de Anselmo ha conquistado paulatinamente el terreno teológico, de manera que hacia comienzos del siglo XX en los libros de texto la doctrina de la redención se trataba exclusivamente bajo el aspecto del modo de satisfacción»; J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1970, 198, hablando del modo cómo la conciencia cristiana concibe la doctrina de la redención, dice lo siguiente: «Esta concepción se apoya en la teoría de la satisfacción ideada por Anselmo de Canterbury en el dintel de la Edad Media y que luego determinó casi exclusivamente el pensar de occidente»; H. KÜNG, *Ser Cristiano*, *op. cit.*, 535, observa que: «Esta teoría ha llegado a ser, en la práctica, normativa tanto para la soteriología medieval-tridentina

teología oficial durante casi diez siglos, aparece de manera marginal en las declaraciones del magisterio eclesiástico, no obteniendo además, ninguna confirmación por parte del magisterio extraordinario y no siendo nunca definida como tal[119].

La obra decisiva de Anselmo al respecto es *Cur Deus homo?* (¿Por qué Dios se hizo hombre?), elaborada entre 1094 y 1098[120]. En ella desarrolla su «teoría de la satisfacción» para justificar la necesidad de la Encarnación del Hijo de Dios[121]. Todo su sistema lo va a desarrollar dentro del marco existencial del *ordo universi*, característico de la época, aplicando el concepto medieval de justicia y utilizando también las categorías jurídicas del derecho feudal germánico[122]. Hay que decir que

---

como para la reformada, y todavía hoy caracteriza los catecismos de las Iglesias»; J. WERBICK, *Soteriología, op. cit.*, 312, indica que la categoría satisfacción «sólo encuentra su configuración "jurídica" clásica con Anselmo de Canterbury, cuya *doctrina de la satisfacción* fue decisiva durante mucho tiempo en la soteriología de las iglesias occidentales»; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.*, 453.

[119] Cf. K. RAHNER-W. THÜSING, *Cristología. Estudio teológico y exegético*, Cristiandad, Madrid 1975, 57-58; K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1979, 338; F. PASTOR RAMOS, «Por qué y cómo la muerte de Cristo nos ha salvado», *SalTer* 64 (1976) 183; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Santander [8]1984, 479, 490; W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca [11]2002, 355.

[120] ANSELMO DE CANTORBERY, *Cur Deus homo?*, en *Obras completas de San Anselmo*, v. I, edición bilingüe, trad. J. Alameda, BAC, Madrid 1952, 737-891. También toca el tema de la Encarnación en: ID., *Carta sobre la Encarnación del Verbo*, en *Obras completas de San Anselmo*, v. I, *op. cit.*, 681-735.

[121] Cf. J. GALOT, *Jesús, Liberador, op. cit.*, 227; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.*, 453. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.*, 479-480, señala que, «en realidad, la pregunta que intitula la obra de Anselmo había sido planteada y contestada siglos antes por Ireneo: "para esto se hizo hombre la Palabra e hijo de hombre el Hijo de Dios: para que el hombre, captando a la Palabra y recibiendo la filiación, se convirtiera en hijo de Dios" (*Adv. Haer.*, III, 19, 1). Ahora, en cambio, el fin de la Encarnación no se verá en la realidad misma de ésta, sino en una "obra" ulterior a ella, para producir la cual se lleva a cabo la Encarnación. Esta ya no es, en sí misma, salvadora o *salus in compendio*, sino que es simplemente la constitución de un sujeto capaz de salvar. Ya no vale lo que escribiera Ireneo de que "preexistía el salvador" (*Adv. Haer.*, III, 22, 3), sino que el salvador "ha de ser constituido" y para esto se realiza la Encarnación».

[122] Cf. H. KESSLER, «Redención-soteriología», en P. EICHER (dir.), DCT, t. II (1990) 315; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.*, 452; W. KASPER, *Jesús, el Cristo, op. cit.*, 354-357; F. LAKNER, «Satisfacción», en K. RAHNER (dir.), SM, t. VI, *op. cit.*, cc. 268-269, indica que el significado del término «justicia» cambió radicalmente en el Edad Media y que la «redención de Cristo» se concibió desde conceptos jurídicos: «La terminología de la Escritura relativa a la justicia experimentó una importante transformación de su significado en el desarrollo de la teología occidental, concretamente por el hecho de que los términos aislados fueron puestos en un marco de pensamiento completamente distinto, entendiéndose a la luz de los principios usados en las relaciones jurídicas concretas del hombre en la tierra: reparación del honor lesionado y reconciliación del Dios airado por parte del hombre mediante una obra suya. En la transición desde la Escritura y la patrística a la edad media, la redención de Cristo se

esta teoría no guarda ninguna relación con al Escritura ni está atestiguada en el Nuevo Testamento[123].

Vamos a ver brevemente el argumento soteriológico de Anselmo, aunque volveremos más tarde sobre él, dada la importancia que ha tenido su «teoría de la satisfacción» en la soteriología occidental del segundo milenio[124]. El punto de partida es el pecado del hombre, el cual significa una ofensa infinita al honor de Dios, ya que la ofensa se mide por la dignidad del ofendido. Con ella el orden establecido entre Dios y el hombre se rompe. Pero el hombre pecador es incapaz de satisfacer esta ofensa, pues, todo lo que puede hacer se lo debe ya a Dios en razón de su condición de criatura, es decir, no tiene nada que pueda ofrecer a Dios. Además, la satisfacción tendría que tener un valor infinito dada la dignidad infinita de Dios. Sólo un hombre-Dios podría llevar a cabo una satisfacción infinita que fuese digna de Dios y que, a la vez, fuese ofrecida por un hombre. Así pues, es necesaria la Encarnación del Hijo de Dios para que, a través de su muerte no debida y libremente ofrecida a Dios, pueda satisfacer infinitamente por el pecado del hombre. De esta manera, se devuelve el honor robado a Dios, se restaura el orden perturbado en la creación entre Dios y los hombres, los pecados son perdonados y los hombres pueden lograr la salvación[125].

---

concibió unilateralmente de acuerdo con el modo de pensar jurídico de los latinos (¡influencia del derecho romano!), y así, con ayuda de conceptos jurídico-morales, se edificó un sistema doctrinal soteriológico que tenía su centro en la idea de la *satisfacción vicaria*».

[123] Cf. M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine, op. cit.,* 43, 48, 52; W. PANNENBERG, *Teología Sistemática,* vol. II, *op. cit.,* 460, nota 94.

[124] Cf. *infra,* 102-110.

[125] Cf. B. SESBOÜÉ., «Salut», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14, *op., cit.,* col. 277; K. RAHNER, «Redención», en K. RAHNER (dir.), SM, t. V (1974) col. 767; H. KESSLER, «Redención-soteriología», en P. EICHER (dir.), DCT, t. II, *op. cit.,* 315; F. LAKNER, «Satisfacción», en K. RAHNER (dir.), SM, t. VI, *op. cit.,* cc. 268-269; W. DETTLOF, «Redención», en H. FRIES (dir.), CFT, t. IV (1967) 22.

Se ve claramente que, lo que polariza el interés es exclusivamente la muerte de Cristo. La vida escondida, el ministerio público, la pasión, la resurrección de Jesús y la acción del Espíritu quedan en la sombra. De esta forma, la redención adquiere sobre todo el carácter y sentido de la supresión de la culpa[126].

De modo general, podemos decir que, el concepto de «satisfacción» de Anselmo se ha ido imponiendo progresivamente en la teología posterior[127]. Se constata que el influjo de su doctrina se propagó primero lentamente en la Edad Media, pero de forma más decidida a partir del siglo XII en la enseñanza de los teólogos escolásticos[128]. Pero, aunque aceptan este concepto, los teólogos medievales, al tocar el tema de «la necesidad de la Encarnación» postulada por Anselmo, han suavizado lo que tenía de excesivamente absoluto[129]. Algunos de entre ellos, como p. ej., *Alberto Magno*, consideraban el aspecto de la «necesidad», según lo desarrollaba la teoría de Anselmo, demasiado absoluto y prefirieron hablar de «alta conveniencia». Otros, como p. ej., *Guillermo de Auxerre*, hicieron intervenir un decreto divino, esbozando así una derivación jurídica de la teología de la salvación[130].

e) Por su parte, *Pedro Abelardo* (1079-1142) se planteó cuestiones bastante similares a las de Anselmo pero su respuesta a las mismas va a ser muy distinta. No está de acuerdo con la doctrina anselmiana de la

---

[126] Cf. H. KESSLER, «Redención-soteriología», en P. EICHER (dir.), DCT, t. II, *op. cit.*, 315.
[127] Cf. J. GALOT, *Jesús, Liberador, op. cit.*, 240; K. RAHNER-H. VORGRIMLER, «Satisfacción», en DT, cc. 684-685, apunta en este sentido: «Según la teología occidental, Jesucristo ha llevado a cabo superabundantemente la satisfacción por todos los pecadores, al morir por todos (Dz 789, 2318)».
[128] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 371; ID., *Historia de los Dogmas*, t. I, *op. cit.*, 383.
[129] Cf. J. GALOT, *Jesús, Liberador, op. cit.*, 240.
[130] Cf. B. SESBOÜÉ, *Historia de los Dogmas*, t. I, *op. cit.*, 383; ID., *Jesús, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 371; J. GALOT, *Jesús, Liberador, op. cit.*, 240.

satisfacción y encuentra la explicación del autor injusta, absurda e innecesaria. En primer lugar, niega que Dios pueda exigir una satisfacción ofrecida por un inocente y complacerse en su muerte hasta el punto de llegar a perdonar por ella al mundo. Sería injusto. En segundo lugar, es absurdo pensar que, para que esta satisfacción tenga lugar, se deba cometer un crimen más grave que la desobediencia de Adán, como es el asesinato de su propio Hijo. Si hizo falta una cruz para perdonar el pecado del hombre, haría falta otra para perdonar el de la crucifixión, llegándose así hasta el infinito. Además, semejante exigencia sería a la vez inútil, injusta y cruel. Finalmente, Dios es libre y poderoso para perdonarnos si quiere y como quiere, no necesitando recurrir para ello a la Encarnación y al sufrimiento. Por todo ello, Abelardo, no hará consistir la redención en la satisfacción sino en el ejemplo e incitación al amor que nos da la muerte de Jesús. De esta forma, respecto de la pasión de Cristo, sólo se fija en la revelación del amor de Dios, cuyo ejemplo provoca por compensación el nuestro y así nos libra del pecado. Estas ideas, correctas en sí mismas, excluyen en él todos los demás aspectos de la pasión y ha hecho que se le considere como un precursor de la teología liberal de los tiempos modernos. *San Bernardo* (1090-1153), por su parte, combate vigorosamente a Abelardo, poniendo de relieve la doctrina de la satisfacción[131].

f) *Santo Tomás de Aquino* (1225?-1274)[132] también aborda la doctrina de la satisfacción cuando habla sobre la redención, pero no se

[131] Cf. B. SESBOÜÉ, *Historia de los Dogmas,* t. I, *op. cit.,* 384; ID., *Jesús, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 371; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.,* 489; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit.,* 302; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.,* 410-411.

[132] Cf. F. CH. COPLESTON, *El pensamiento de Santo Tomás,* Fondo de Cultura Económica, México 1960, 7, indica lo siguiente: «La fecha exacta de su nacimiento no ha podido fijarse, pero es posible que haya tenido lugar en 1225».

decanta ni por el punto de vista de Abelardo ni de Anselmo. Quiere tener en cuenta todos los datos recibidos y reunir en una vasta síntesis todos los elementos doctrinales aportados por la tradición[133]. Destaca la idea de la satisfacción para dar cuenta del valor salvífico de la pasión de Cristo, pero no recoge la argumentación anselmiana de la necesidad sino que ve en la encarnación una «razón de conveniencia»[134]. Esto quiere decir que, Cristo, al asumir –no por necesidad sino por conveniencia- nuestra condición humana, tomó sobre sí la condición de penitente y, como tal, emprendió el camino de la satisfacción. De esta forma, se remarca la conveniencia de la encarnación:

> «Un puro hombre no podía satisfacer por todo el género humano, y Dios no estaba obligado a hacerlo; *convenía*, pues, que Jesucristo fuera Dios y hombre a la vez»[135].

Se ha reconocido aquí el argumento de Anselmo, pero integrado dentro de una perspectiva mucho más amplia que la de la «necesidad», es decir, se afirma como una «razón de conveniencia»[136]. Pero, según *B.*

---

[133] Cf. L. RICHARD, *Le Mystére de la Rédemption*, *op. cit*., 141-149, presenta una buena síntesis de la doctrina de santo Tomás sobre la redención; J. GALOT, *Jesús, Liberador, op. cit.,* 240-241; H. KESSLER, «Redención-soteriología», en P. EICHER (dir.), DCT, t. II, *op. cit.,* 315, da una visión sucinta y de conjunto sobre cómo entiende santo Tomás la redención; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.,* 411-424.

[134] Cf. J. GALOT, *Jesús, Liberador, op. cit.,* 240-241; B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 371-376; ID, *Historia de los Dogmas,* t. I, *op. cit.,* 383-386.

[135] TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* III, q. 1, a. 2, ad 5, traducción en: *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Tomo XI, BAC, Madrid 1960, 75. La cursiva es nuestra.

[136] B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador*, t. I, *op. cit.,* 372-373. Cf. ID, *Historia de los Dogmas,* t. I, *op. cit.,* 384; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.,* 418-419, indica que *Tomás* sigue a su maestro *Alberto Magno*, que habla de «razones de alta conveniencia» para la encarnación: «fue pues *conveniente* que se encarnara» (S. Th. III, 1, 1c). Elabora una larga lista de argumentos que respaldan esta «alta conveniencia» de la encarnación, pero todos ellos se reducen a razones de conveniencia, pues, «en el primer sentido (necesidad absoluta) no puede afirmarse que fuese necesaria para la redención la encarnación del Verbo, pues, Dios, que es omnipotente, pudo llevarla a efecto de mil maneras distintas» (S. Th. III, 1, 2c). Este cambio de la «necesidad» a la «conveniencia» clarifica el motivo de la encarnación de Dios. Se salvan así la soberanía y la libertad de Dios. La encarnación se aleja de cualquier necesidad objetiva que obligase a la voluntad de Dios, abriendo espacio a su intervención amorosa y misericordiosa en favor de la salvación de los hombres., y liberando a ésta de una concepción meramente jurídica.

Catao, uno de sus comentaristas más recientes, para santo Tomás la «satisfacción» no es la noción maestra de la redención:

> «Pues para él la satisfacción no es la noción maestra, la que haría comprender en qué consiste el valor redentor de la cruz. Es simplemente una buena analogía que, entre otras, ayuda a comprender por qué el acto humano del Salvador fue humillación, sufrimiento y muerte en la cruz»[137].

A diferencia de Anselmo, santo Tomás no ha convertido esta categoría en el núcleo de toda su concepción de la obra redentora[138], pues, preguntándose sobre las diversas maneras con que la pasión de Cristo realiza nuestra salvación, enumera el mérito, la satisfacción, el sacrificio y finalmente la redención[139], aunque hay que decir que el punto de vista que predomina aquí es claramente el ascendente frente al descendente[140]. Por lo que respecta a la satisfacción este concepto se va a desarrollar en él en medio de una doble tensión: primero, entre la justicia y el amor en el que tiene que satisfacer y, segundo, entre la justicia y la misericordia en el que recibe la satisfacción.

En primer lugar, la satisfacción es un acto de la virtud de la justicia. Como está ordenada al restablecimiento de esta última, va a suponer una *compensación* por la ofensa hecha. Pero santo Tomás no parece concebir esta compensación ante todo –aunque en parte sí- como el pago de una deuda a Dios. Piensa que la justicia de Cristo pone fin a la no-justicia del hombre. No encierra la idea de que la satisfacción sea un requisito previo para la misericordia de Dios. Sólo tiene algún valor si está conducida por el

---

[137] B. CATAO, *Salut et Rédemption chez S. Thomas d'Aquin. L'acte sauveur du Christ,* Aubier, Paris 1965, 79-80. Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 371-372; ID., «Salut», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14, *op., cit.,* 278-279.
[138] Cf. J. GALOT, *Jesús, Liberador, op., cit.,* 240.
[139] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* III, q. 48, art. 1-4, en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino,* Tomo XII, BAC, Madrid 1955, 475-485.
[140] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 181.

amor. Es la caridad la que cubre todos los pecados. Lo que va a contar en la satisfacción es la calidad del amor más que la cantidad de lo que se hace. Cristo, por su amor a Dios y a los hombres, soportó la muerte voluntariamente y llevó a cabo una satisfacción sobreabundante. De esta forma, el amor hace explotar la noción de compensación y, la tensión entre la justicia y el amor se resuelve del lado del amor[141].

En segundo lugar, respecto de la tensión entre la justicia y la misericordia, para santo Tomás no existe ninguna necesidad a priori, ni por parte de Dios ni por parte del hombre, de que la redención pase por la pasión de Cristo. El modo de la encarnación fue el más «conveniente» por diversas razones, la primera de las cuales es que el hombre conozca mejor el amor con que Dios lo ama. Por lo que el centro de la disposición divina es el amor. De esta forma, asocia la misericordia a la justicia personal de Cristo:

> «La liberación del hombre por la pasión de Cristo convenía tanto a la misericordia de Dios como a su justicia. A la justicia, porque mediante la pasión satisfizo por el pecado del género humano, y así fue el hombre liberado por la justicia de Cristo. Convenía también a la misericordia, porque no pudiendo el hombre satisfacer por sí mismo el pecado de toda la naturaleza, como atrás queda probado, le dio Dios a su Hijo que satisficiese…Y ésta fue mayor misericordia que si hubiese perdonado los pecados sin satisfacción alguna»[142].

De todas formas, esta mayor misericordia no impide a Dios librar al hombre del pecado sin satisfacción alguna, ya que, de haberlo hecho, no hubiera obrado contra justicia, pues no habría ofendido a nadie:

> «Esta misma justicia depende de la divina voluntad, que exige del género humano una satisfacción por el pecado. De otro modo, si quisiera sin

[141] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 373-374; ID., *Historia de los Dogmas,* t. I, *op. cit.*, 384-385; ID., «Salut», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14, *op., cit.,* 278-279.
[142] TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* III, q. 46, a.1, ad 3, traducción en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, op. cit.,* 411-412.

> satisfacción alguna librar al hombre del pecado, no hubiera obrado contra justicia. No puede perdonar la culpa o la pena, salva la justicia, aquel juez que debe castigar la culpa cometida, sea contra otro hombre, sea contra el Estado, sea contra un superior. Pero Dios no tiene superior y El es el bien común y supremo de todo el universo. Por eso, si perdona un pecado que sólo tiene razón de culpa, porque se comete contra El, a nadie hace injuria, como el hombre que misericordiosamente perdona, sin exigir satisfacción, una ofensa cometida contra él, no comete injusticia»[143].

Luego, la justicia no es una ley férrea que se imponga a Dios, sino que entra en una intención de amor y de misericordia. Con todo, el pensamiento del doctor angélico sobre la satisfacción es objeto de crítica en la actualidad, por lo que debemos decir lo siguiente. A pesar de que la doctrina de santo Tomás sobre la satisfacción está llena de matices y concede toda su importancia a la prioridad del amor y a la noción de la misericordia, es un testigo inquietante de la inversión de la categoría descendente de la redención en una categoría ascendente que tendrá consecuencias tristes en el futuro. Introduce incluso la idea de que hay que pagar un precio a alguien, no ya al diablo sino a Dios mismo, con lo que la redención se convierte pura y simplemente en «satisfacción». De esta forma, la satisfacción no sólo reduce a sí misma las otras categorías soteriológicas, sino que además, abre el camino, aunque con matizaciones, a la idea del rescate que se paga a Dios, en el que late también un esquema peligroso, el de la compensación o adecuación de la reparación a la falta. Por otra parte, la aparente claridad de las nociones de santo Tomás contribuirá a fomentar la interpretación «satisfaccionista» de la salvación en la teología posterior, puesto que los teólogos modernos, basándose en la autoridad de Tomás, no sabrán captar en toda su amplitud todas las

[143] *Ibid.*, q. 46, a. 2, ad 3, *op. cit.*, 414.

dimensiones de la salvación, quedándose tan sólo con una visión reducida de la misma[144].

g) *J. Duns Escoto* (1266-1308) no acepta el sistema de Anselmo. Niega la infinitud del pecado y la posibilidad de una satisfacción infinita de Cristo. Demostró razonadamente que, no se puede ver en el pecado una ofensa a Dios *absolutamente* infinita, que exija una satisfacción infinita, pues el principio de esa satisfacción, la humanidad creada de Cristo, es una criatura finita. De la misma manera, el mérito redentor de Cristo, en virtud de esa misma naturaleza creada, tampoco fue *absolutamente* infinito, ya que se trata del mérito procedente de actos humanos[145]. El hecho de que la obra redentora de Cristo fuera meritoria para toda la humanidad se fundamenta, no ya en su «infinitud» -como si Dios necesitase de ella-, sino en su *acceptatio* por la voluntad divina. Escoto demostró de hecho que no es sostenible la doctrina de la absoluta necesidad de la muerte expiatoria de Cristo. Dios no necesitaba exigir ni una *satisfactio* sangrienta ni ninguna otra *satisfactio*. La redención podría haber tenido lugar perfectamente –sin lesión de la justicia divina-, sólo por la pura y libre gracia de Dios. Naturalmente, también entonces se trataría de una acción divina[146].

h) *Los reformadores protestantes del siglo XVI* entienden la satisfacción de una forma peculiar que se va a llamar en general «sustitución penal». Volveremos sobre ella con mayor detenimiento más

---

[144] B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 375-376; ID., *Historia de los Dogmas,* t. I, *op. cit.,* 385-386.

[145] Algunos autores ven en este planteamiento de Duns Escoto vestigios de un nestorianismo latente del que le acusan.

[146] Cf. W. DETTLOF, «Redención», en H. FRIES (dir.), CFT, t. IV, *op. cit.,* 22; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología, op. cit.,* 490.

adelante, ahora vamos tan sólo a apuntar la línea general de su pensamiento fundamentalmente en Lutero y en Calvino.

1) Para *Martín Lutero* (1483-1546) la «satisfacción» es la expiación que el Padre hace realizar a Cristo en su Pasión, tratándole como al «sustituto» de la humanidad culpable[147]:

> «En efecto, nuestro muy misericordioso Padre, viéndonos oprimidos y dominados por la maldición de la Ley, de tal manera arrastrados por ella que nos era imposible liberarnos por nuestros propios medios, envió a su Hijo único al mundo y colocó sobre él los pecados de todos los hombres, diciéndole: sé Pedro el renegado, Pablo el perseguidor, el blasfemo, el opresor cruel de los cristianos; David el adúltero; sé el pecador que comió la manzana del paraíso, el ladrón que fue colgado en la cruz; en una palabra, sé la persona que cometió los pecados de todos los hombres. En consecuencia, *tienes que pagar y satisfacer por ellos*. La ley viene pues y dice: lo encuentro pecador, de tal suerte que ha tomado sobre sí los pecados de todos los hombres, y no veo pecados más que en él: es preciso que muera en la cruz. Entonces *se precipita sobre él y lo lleva a la muerte*. Por este medio, el mundo es liberado y purificado de sus pecados»[148].

La idea que aquí se desprende es la de satisfacción a la justicia divina por «sustitución penal» de Cristo por la humanidad culpable; una sustitución que es aceptada por la víctima elegida por Dios mismo: su propio Hijo[149].

2) *Juan Calvino* (1509-1564) mantiene el mismo pensamiento e incluso incide sobre la «pena de daño» sufrida por Cristo en la cruz:

> «No solamente su cuerpo ha sido entregado por el precio de nuestra redención, sino que ha habido otro precio más digno y más excelente, haber sufrido los tormentos espantosos que deben sentir los condenados y perdidos… Pero decimos que él ha soportado el peso de *la venganza de Dios*, en tanto que ha

---

[147] Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 158.
[148] M. LUTERO, *Com. in Gal.,* citado por J. RIVIÈRE, *Le Dogme de la Rédemption. Étude théologique,* Lecoffre, Paris [2]1914, 387. Los subrayados son nuestros.
[149] Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 159.

> sido *golpeado y afligido por su mano*, y ha experimentado todos los signos que Dios muestra a los pecadores *encolerizándose contra ellos y castigándolos*»[150].

i) *Los teólogos protestantes del siglo XVII* siguen en la misma línea, no hicieron mucho más que codificar la doctrina de Lutero y de Calvino. Citemos tan sólo un texto de J. A. Quenstedt (1617-1688) que expresa la satisfacción de Cristo en lugar nuestro[151]:

> «Cristo satisfizo por los pecadores de dos maneras: 1º otorgando a la ley en nuestro lugar una entera y perfecta obediencia, realizándola así en acto; 2º atrayendo sobre él la pena y sufriendo de buen grado la maldición de la ley que nosotros habíamos merecido por nuestra desobediencia. En efecto, el hombre debía no solamente ser librado de *la cólera de Dios* juez justo; sino aún, para presentarse delante de Dios, le hacía falta la justicia, y no podía obtenerla más que cumpliendo la ley. Es por lo que Cristo ha tomado sobre sí una y otra carga; no solamente sufrió por nosotros, sino satisfizo a la ley en todas las cosas, afín de que su obediencia nos fuese imputada como justicia»[152].

j) *El Concilio de Trento* (1545-1563) no expone sistemáticamente una doctrina de la satisfacción pero, de forma ocasional, utiliza el término sin particular insistencia[153]. En la sesión VI de 1547, que trataba sobre la justificación[154], el concilio va a introducir este concepto cuando comienza a tratar de la causa meritoria de la justificación[155]:

> «La (causa) meritoria, su Unigénito muy amado, nuestro Señor Jesucristo, el cual, "cuando éramos enemigos" (Rom 5, 10), "por la excesiva caridad con que

---

[150] J. CALVINO, *Institution Chrétienne*, 1. II, ch. XVI, 10-11, citado por L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption*, *op. cit.*, 160-161. Los subrayados son nuestros.
[151] Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption*, *op. cit.*, 161.
[152] J. A. QUENSTEDT, *Theologia didactico-polemica*, citado por J. RIVIÈRE, *Le Dogme de la Rédemption. Étude théologique*, *op. cit.*, 394-395. El subrayado es nuestro.
[153] Cf. J. GALOT, *Jesús, Liberador*, *op. cit.*, 241. Concretamente lo utiliza en la sesión VI del 13 de enero de 1547 que trataba sobre la justificación y, en la sesión XIV del 25 de noviembre de 1551 en el marco del sacramento de la penitencia.
[154] Concretamente en el cáp. 7: «Qué es la justificación del impío y cuáles son sus causas».
[155] Cf. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, *op. cit.*, 113; ID., «Rédemption», en A. VACANT-E. MANGENOT-E. AMANN, DThCth, t. 13/2 (1937) cc. 1918-1919; B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 376.; ID., *Historia de los Dogmas*, t. I, *op. cit.*, 386; ID., «Salut», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14, *op., cit.*, 279.

> nos amó" (Ef 2,4), nos mereció la justificación por su pasión santísima en el leño de la cruz y satisfizo por nosotros a Dios Padre»[156].

El concilio no da ninguna definición dogmática de la categoría «satisfacción». Para comprender el sentido de este término hay que tener en cuenta el movimiento en el que se encuentra contenida la frase. En ella se observa que, existe una asociación entre el amor descendente del Hijo por nosotros cuando éramos todavía enemigos (mediación descendente) y la ofrenda ascendente que ese mismo Hijo hace de sí mismo en su pasión a Dios Padre (mediación ascendente). Por una parte, Cristo «merece nuestra justificación» y por otra «satisface por nosotros al Padre». Una frase tan sobria como la que contiene a esta categoría no puede invocarse, por consiguiente, para apoyar ciertas teorías de los tiempos modernos en las que la satisfacción acaparaba todos los demás aspectos de la soteriología. En Trento, la satisfacción está integrada en una doctrina más amplia de la justificación, de la redención y de la divinización[157].

Como dato, hay que hacer notar que este término también es utilizado por el Concilio en la sesión XIV de 1551, en el marco de la doctrina del sacramento de la penitencia, cuando habla de las obras de penitencia[158]:

> «Y dice por otra parte con la divina clemencia que no se nos perdonen los pecados sin algún género de satisfacción… Porque no hay duda que estas penas satisfactorias retraen en gran manera del pecado y sujetan como un freno y hacen a los penitentes más cautos y vigilantes para adelante… Ni realmente se tuvo

---

[156] DH-1529. Original latino: «meritoria autem, dilectissimus Unigenitus suus noster Iesus Christus, qui, "cum, essemus inimici" (Rm 5,10),"proter nimiam caritatem, qua dilexit nos" (Eph 2,4), sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit (can. 10), et pro nobis Deo Patri satisfecit».

[157] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 376-377; ID., *Historia de los Dogmas,* t. I, *op. cit.,* 386-387; ID., «Salut», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14, *op., cit.,* 279; J. RIVIÈRE, «Rédemption», en A. VACANT-E. MANGENOT-E. AMANN, DThCth, *art. cit.,* 1918-1919; ID., *Le dogme de la Rédemption, op. cit.,* 113.

[158] Concretamente en el cáp. 8: «Necesidad y frutos de la satisfacción».

> jamás en la Iglesia de Dios por más seguro camino para apartar *el castigo inminente del Señor*, que el frecuentar los hombres con verdadero dolor de su alma estas mismas obras de penitencia (cf. Mt. 3, 28; 4, 17; 11, 21). Añádase a esto que al padecer en satisfacción por nuestros pecados, nos hacemos conformes a Cristo Jesús, que por ellos satisfizo (cf. Rom. 5, 10; 1 Jn. 2, 1 s) y de quien viene toda nuestra suficiencia (cf. 2 Cor. 3, 5)»[159].

Donde se entiende la satisfacción desde la vertiente penitencial como necesaria para que se nos perdonen los pecados y como el camino más seguro para apartar «el castigo inminente del Señor».

Hay que constatar que, esta categoría de satisfacción pronto se vio asociada a otros conceptos que eran normales en la teología de la época. Así, el comentario de la noción de satisfacción que da el Catecismo del Concilio de Trento hace referencia a las ideas de justicia conmutativa, de compensación, de aplacar a Dios:

> «Satisfacer, en general, es pagar íntegramente lo que se debe. Decimos que uno está "satisfecho" cuando no le falta nada debido. En el caso específico de la reconciliación con un amigo, satisfacer significa ofrecer aquello que es suficiente para reparar la ofensa y la injuria que se le causó. En otras palabras: satisfacción es la compensación del mal inferido. En nuestro caso, los teólogos indican con el nombre de *satisfacción* la *compensación* que *el hombre ofrece a Dios por los pecados cometidos*. Y como en ello puede haber muchos grados, divídese la satisfacción en varias especies: a) La satisfacción más excelente es sin duda aquella por la que se ofrece a Dios, en compensación de nuestras culpas, todo lo que a Él se le debe *en estricto rigor de justicia*. Tal satisfacción suficiente para aplacar perfectamente a Dios y volverlo propicio, únicamente pudo ser ofrecida por Jesucristo en la cruz, precio supremo e íntegro de nuestra deuda de pecadores… La oferta y el sacrificio de Cristo fueron plena y total

[159] DH-1690. El subrayado es nuestro. Original latino: «Et divinam clementiam decet, ne ita nobis, absque ulla satisfactione peccata dimittantur… Procul dubio enim magnopere a peccato revocant, et quasi freno quodam coercent hae satisfactoriae poenae, cautioresque, et vigilantiores in futurum paenitentes eficiunt… Neque vero securior ulla via in Ecclesia Dei umquam existimata fuit ad amovendam imminentem a Domino poenam, quam ut haec penitenciae opera (cf. Mt 3,28; 4,17; 11,21) homines cum vero animi dolore frequentent. Accedit ad haec, quod dunc satisfaciendo patimur pro pecatis, Christo Iesu, qui pro peccatis nostris satisfecit (cf. Rm 5,10; 1 Io 2,1s), ex quo omnis nostra sufficientia est (cf. 2 Cor 3,5)».

> satisfacción, perfectamente adecuada a las exigencias contraídas por la humanidad con el cúmulo de pecados cometidos»[160].

k) *El Concilio Vaticano I* (1869-1870) elaboró un proyecto de exposición doctrinal sobre la satisfacción redentora[161]. Era un proyecto de dogmatización respecto de la teoría de la satisfacción. Se encontraba en el esquema de la Constitución «De fide catholica», que comprendía un capítulo dedicado a «la gracia del Redentor», pero no salió adelante[162]. El canon nº 5 decía lo siguiente:

> «Si alguien no reconoce que el mismo Verbo de Dios, sufriendo y muriendo en la carne asumida por él, ha podido satisfacer a Dios por nuestros pecados y que verdaderamente satisfizo; u osa afirmar que la satisfacción vicaria, es decir, la satisfacción de un solo mediador para todos los hombres, repugna a la justicia divina, sea anatema»[163].

Este esquema que, en un principio se llamaba «De doctrina catholica», estaba dirigido principalmente contra las negaciones racionalistas de la época y subrayaba el carácter sobrenatural de la gracia; se discutió durante las congregaciones generales del 28 de diciembre al 10

---

[160] CATECISMO ROMANO, 2ª parte/cap. IV, 7. C a, traducción de P. Martín Hernández, BAC, Madrid 1956, 576-577.

[161] Cf. J. GALOT, *Jesús, Liberador, op. cit.*, 241; F. LAKNER, «Satisfacción», en K. RAHNER (dir.), SM, t. VI, *op. cit*., col. 270.

[162] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962. Estudio Histórico-Dogmático,* Tesis Doctoral, U. P. S. A., Salamanca 1997, 18-37, donde el autor desarrolla extensamente el esquema de la Constitución «De fide catholica» y las afirmaciones sobre la satisfacción vicaria; M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine op. cit.*, 49; J. RIVIÈRE, « Rédemption», *art. cit.*, 1920; ID., *Le dogme de la Rédemption, op. cit.*, 116-120; B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador,* t. I, *op. cit.*, 63; ID., «Salut», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14, *op., cit.*, col. 256; L. RICHARD, *Le Mystére de la Rèdemption, op. cit.*, 185-189, presenta amplios extractos del esquema de la Constitución segunda «De fide catholica» y los cánones correspondientes; J. COLLANTES, *La cara oculta del Vaticano I. La actualidad de un concilio olvidado*, BAC, Madrid 1970, 27-38, 44-45, analiza el desarrollo histórico de las sesiones conciliares respecto del esquema de la Constitución.

[163] G. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, vol. 53: Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani. Pars secunda. Acta synodalia, B. Acta Deputationis pro rebus ad fidem pertinentibus, 71. Schema constitutionis dogmaticae secundae de fide catholica patrum examini propositum, Cânones: IV. De mysterio Verbi incarnati nº 5,* Akademische Drunck-U. Verlagsanstalt, Graz (Austria) 1961, 294-295. Original latino, canon nº. 5: «*Si quis negaverit, ipsum Dei Verbum, in assumpta carne patiendo et moriendo, pro pecatis nostris Deo vere et propie satisfecisse, nobisque gratiam et gloriam meruise; aut affirmare praesumpserit, satisfactionem vicariam, unius scilicet Mediatoris pro cunctis hominibus, iustitiae divinae repugnare; anathema sit*».

de enero y constaba de 18 capítulos. Se envió después a la *Diputación de Fe* y fue rehecho por ella, llamándose «De fide catholica», quedando reducido a nueve capítulos. Se decidió formar dos constituciones distintas bajo ese mismo título general. La primera, integrada por los cuatro primeros capítulos, llegó a ser la constitución *Dei Filius* y se promulgó el 24 de abril de 1870. La segunda, integrada por los cinco capítulos restantes, llevaría el mismo título que la primera: «De fide catholica», pero no se promulgó nunca debido a la interrupción del concilio[164]. Insistía en las categorías de mérito y de satisfacción vicaria. Los tres proyectos sucesivos que tenemos no fueron más que parcialmente sometidos a discusión y no fueron objeto de ninguna votación[165]. Por ello, no se les debe conceder «una gran autoridad teológica»[166] y mucho menos dogmática. Además, el proyecto de constitución conciliar no hacía ninguna alusión a la Escritura. La teoría desarrollada en 1870 no era más que el resumen de las tesis anselmianas, sin más. El Concilio Vaticano I jamás lo ratificó con sentencia dogmática. Aún así, las obras dogmáticas que siguieron no harán más que repetir este esquema[167].

l) La teoría anselmiana de la satisfacción es retomada por la mayor parte de los teólogos *entre los dos Concilios Vaticano*[168]. Se puede decir que la concepción de Anselmo conquistó paulatinamente el terreno

---

[164] Cf. J. COLLANTES, *La cara oculta del Vaticano I, op. cit.,* 27-30, 36, 38 y 44; B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 63-64. Tampoco sabemos si de haber continuado el Concilio hubiese salido adelante el documento. El hecho es que se quedó en cartera. Afirmar que no se promulgó debido a la interrupción del mismo es especular demasiado. Por su parte, el Concilio Vaticano II no retomó la temática inacabada del Concilio Vaticano I.

[165] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 63-64; E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 19-20.

[166] Como hace L. RICHARD, *Le Mystére de la Rèdemption, op. cit.,* 185; Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador, op. cit.,* 64; ID., «Salut», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14, *op., cit.,* col. 256; E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 21, nota 7.

[167] Cf. M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine, op. cit.,* 50.

[168] Cf. *Ibid.,* 50.

teológico, de tal suerte que, hacia comienzos del siglo XX, en los libros de texto, la doctrina de la redención se trataba exclusivamente bajo el aspecto de la satisfacción (p. ej., G. van Noort, L. Billot, Ch. Pesch)[169]. Un autor de renombre como J. Rivière (1878-1946) es un ejemplo claro de esta corriente. Él percibe un deslizamiento en el vocabulario; nociones tales como: rescate, sacrificio, etc., son suplantadas por el término «satisfacción», el cual, es un término técnico del derecho pero que, tomado por la escolástica, llega a ser también un término técnico en la teología. Rivière observa que esta categoría no tiene nada que ver con la Escritura ni con la tradición patrística, pero después de hechas estas consideraciones, no la rechaza, se adhiere a la terminología clásica aunque entrevé una interpretación del término que evite las deformaciones y malentendidos[170].

Otros teólogos estudian la noción de satisfacción de una manera más sucinta. Se van a contentar, lo más frecuentemente, con retomar las ideas principales de la teoría anselmiana, pero sin crítica, incluso, a veces, sin preocuparse de adaptarlas a las mentalidades de la mitad del siglo XX (C. Chopin; K. Adam, M. Schmaus)[171]. Prueba de ello es que, en el año 1955, un teólogo como Ludwing Ott (1906-1985), sacerdote alemán, podía escribir todavía casi término por término como lo haría San Anselmo[172].

ll) *El Concilio Vaticano II* (1961-1965)[173], el máximo acontecimiento cristológico y eclesial del siglo XX, no habla nunca de la «satisfacción» en general ni tampoco hace alusión alguna a la «teoría de la satisfacción» de

[169] Cf. F. LAKNER, «Satisfacción», en K. RAHNER (dir.), SM, t. VI, *op. cit.*, col. 270.
[170] Cf. M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine*, *op. cit.*, 50-51.
[171] Cf. *Ibid.*, 51.
[172] Cf. *Ibid.*, 50, donde el autor en la nota 22 indica la obra en la que se da esta circunstancia: L. OTT, *Grundriβ der katholischen Dogmatik*, Fribourg/Bg, Herder, 1954, 215-221.
[173] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, *op. cit.*, 346-347; B. SESBOÜÉ, *Historia de los Dogmas*, t. I, *op. cit.*, 374-376.

Anselmo de Cantorbery en ninguno de sus documentos aunque, cuando llegó el momento de establecer el programa del Vaticano II, se hicieron algunas peticiones a favor de una definición dogmática de la redención. Los promotores de esta demanda creían paradójico que este misterio central del cristianismo no estuviera «definido» todavía. Sin embargo, sus peticiones no fueron tenidas en cuenta [174].

El concilio no ha dedicado ningún documento para hablar explícita o exclusivamente sobre Cristo, pero se ha referido a Él en sus constituciones, como la plenitud y la consumación de la revelación (*Dei Verbum*), como el fundamento y forma de la Iglesia (*Lumen Gentium*), como el origen y contenido de la liturgia (*Sacrosanctum Concilium*), como la clave para comprender en profundidad la existencia humana (*Gaudium et spes*). Esta última constitución ha propuesto a Cristo muerto y resucitado como la respuesta al enigma de la existencia, del sufrimiento y de la muerte. Porque con su encarnación histórica, con su solidaridad con nosotros en la vida y en la muerte y con su resurrección ha esclarecido el sentido profundo de la vida humana y de la misma historia[175].

Aunque el concilio no ha puesto el centro de su atención en la cristología en sí misma sino en la misión de la Iglesia en el mundo nuevo -centrando sus preocupaciones en cómo llegar a ser signo de la salvación de Dios para los hombres en medio de sus gozos y sufrimientos-, siempre mira a Cristo como aquel que ilumina y desvela el proyecto original para la vida humana haciendo posible su pleno desarrollo y consumación[176].

---

[174] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 64; ID., «Salut», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14, *op., cit.,* col. 256.
[175] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit.,* 346.
[176] *Ibid.,* 346-347.

Hay que tener en cuenta que, el concilio fue convocado en un momento histórico en el que la Iglesia católica salía con entusiasmo al encuentro de los ideales de la Ilustración, de la Modernidad y de los movimientos sociales. Se pretendía una reconciliación entre los humanismos seculares y la propuesta evangélica de salvación en Cristo. Tal vez, por esto, quedaron en un segundo plano ciertos aspectos de la cristología y de la pnematología que una parte de la teología protestante, ortodoxa e incluso católica no dejaron de señalar, acusando al concilio de desatención y despreocupación[177].

Así pues, el concilio Vaticano II no fue un concilio expresamente cristológico –como lo fueron aquellos que se celebraron durante el primer milenio-, aunque en su discurso eclesiológico se perfila el horizonte de una cristología, de cariz más bíblico y patrístico que escolástico[178].

Hasta aquí el breve recorrido del término «satisfacción» en la Historia de la teología. Del pensamiento actual de la teología sobre la «satisfacción» y de la «teoría de Anselmo» hablaremos en los siguientes apartados. Hay que reconocer que, la «teoría de la satisfacción» de Anselmo de Cantorbery ha influido de manera determinante en la teología posterior hasta llegar a nuestros días. Es por ello que la vamos a tratar a continuación con mayor detenimiento.

[177] *Ibid.* 347.
[178] B. SESBOÜÉ, *Historia de los Dogmas,* t. I, *op. cit.*, 374.

3.- La «teoría de la satisfacción» de Anselmo[179]

3.1.- Consideraciones generales

Como dijimos anteriormente, Anselmo, con su «teoría de la satisfacción», va influir decisivamente en la soteriología occidental de todo el segundo milenio hasta el punto de que el mismo sentido del término redención será reducido –desafortunadamente- al de «satisfacción» como indicamos. La obra donde desarrolla fundamentalmente su teoría es *Cur Deus homo?* (¿Por qué Dios se hizo hombre?). En ella intenta justificar la necesidad de la encarnación del Hijo de Dios.

Hay que hacer notar en primer lugar que, todo el tratado se va a desarrollar de deducción en deducción, manteniendo una lógica férrea. Además, en el prólogo declara el autor que va a intentar probar por la sola razón, sin tener en cuenta a Cristo (*remoto Christo*), que sin El ningún ser humano puede llegar a la salvación:

> «La intitulé, según la materia que en ella trata, *Por qué Dios se hizo hombre*, dividiéndola en dos libros. El primero contiene las objeciones de los herejes que rechazan nuestra fe cristiana, como contraria, dicen, a la razón, y las respuestas de los fieles. También se demuestra con argumentos perentorios e independientes de la revelación que nadie se puede salvar sin Jesucristo. En el libro segundo, partiendo igualmente de la hipótesis de que no existiera Jesucristo, demuestro con no menor evidencia que la naturaleza humana ha sido

[179] Sobre la «teoría de la satisfación», además del texto mismo de Anselmo ya citado (cf. ANSELMO DE CANTORBERY, *Cur Deus homo?*, en *Obras completas de San Anselmo*, v. I, *op. cit.*, 737-891), puede verse: B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 353-371; ID., «Salut», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14, *op., cit.*, cc. 276-278; ID., *Historia de los Dogmas*, t. I, *op. cit.*, 379-383; J. GALOT, *Jesús, Liberador, op. cit.*, 227-242; K. RAHNER, «Redención», en *Sacramentun Mundi*, t. V, *op. cit.*, cc. 766-769; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.*, 481-499; M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine, op. cit.*, 44-63; J. WERBICK, *Soteriología, op. cit.*, 312-318; H. KESSLER, «Redención-soteriología», en P. EICHER (dir.), DCT, t. II, *op. cit.*, 315; W. KASPER, *Jesús, el Cristo, op. cit.*, 354-358; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit.*, 296-302; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.*, 400-411, 453-457.

> creada para gozar algún día en cuerpo y alma de la bienaventuranza eterna, y que es necesario que así sea, puesto que para eso ha sido hecho el hombre» (Prólogo)[180].

También, continuamente, a lo largo de toda la obra, reaparecen las palabras «razón», «racional»[181]. Y, en el último capítulo, en la conclusión deducida por Bosón, éste parece dar a entender que el propósito de la obra ha sido la demostración racional de la Encarnación, habiéndose cumplido el mismo:

> «Todo lo que me dices me parece muy razonable e imposible de contradecir, y por la solución de una cuestión que propusimos veo bien probado y verdadero lo que se halla contenido en el Nuevo y Viejo Testamento. En efecto, has probado la necesidad de la encarnación del Hijo de Dios por *razones* capaces de satisfacer no solamente a los judíos, sino también a los paganos» (II, 22)[182].

Sin embargo, pensamos que es un error tratar de comprender la obra de Anselmo como una especulación filosófico-racional. Aunque dice que hablará con argumentos independientes de la revelación y partiendo de la hipótesis de que no existiera Jesucristo (*remoto Christo*), en realidad diserta presuponiendo a Cristo y a partir de El. Por eso, su obra sólo puede comprenderse partiendo del *fides quaerens intellectum*. Considerarla como obra del *intellectus quaerens fidem* sería viciarla de raíz no entendiendo el pensamiento anselmiano[183].

---

[180] ANSELMO DE CANTORBERY, *Cur Deus homo?,* en *Obras completas de San Anselmo,* v. I, *op. cit.,* 743. Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.,* 481.

[181] Véase, por ejemplo, lo que dice Anselmo al respecto en el capítulo 20 del primer libro titulado: «*Que la satisfacción debe estar en proporción del pecado, y que el hombre no puede darla por sí mismo*»:
«*Anselmo*.- Pero hay que advertir que hemos hablado de Cristo y de la fe cristiana suponiendo su existencia, pues no hay que olvidar que nos propusimos investigar con sola la razón si su venida es necesaria para la salvación de los hombres.
Bosón. - Así fue.
Anselmo. - Procedamos, pues, con sola la razón» (ANSELMO DE CANTORBERY, *Cur Deus homo?,* en *Obras completas de San Anselmo,* v. I, *op. cit.,* 809).

[182] *Ibid.,* 889-891. La cursiva es nuestra.

[183] Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.,* 481.

Para caer en la cuenta de que esto es así, hay que prestar mucha atención al primer capítulo de la obra, donde declara la intención de la misma. En él pone de manifiesto que escribe esta obra por la petición reiterada de sus monjes de poner por escrito algunas explicaciones para entender mejor, desde la razón, lo que creen por la fe:

> «Muchos me han rogado con frecuencia y con las más vivas instancias, ya de viva voz, ya por carta, que conservara por escrito ciertas razones con las que acostumbro a responder a aquellos que me preguntan sobre una cuestión que se refiere a nuestra fe. El fin de aquellos que hacen esta petición no es el llegar a la fe por la razón, sino el de complacerse en la inteligencia y contemplación de las verdades que creen. Quieren llegar a poder dar cuenta, en cuanto les es posible, de la esperanza que nosotros tenemos, a cualquiera que les pregunte sobre el particular» (I, 1)[184].

Lo que viene a confirmar su interlocutor, un personaje ficticio llamado *Bosón*:

> «Así como el recto orden exige que creamos los misterios de la fe cristiana antes de tener el atrevimiento de someterlos a la discusión del raciocinio, así también me parece una negligencia lamentable el que, después de estar confirmados en la fe, no intentemos comprender lo que creemos» (I, 2)[185].

Luego, el punto de partida de la obra anselmiana es la fe y a partir de ahí, se intenta comprender con la razón lo que se cree, para poder explicarlo al que pregunte, de acuerdo con la cita de 1 Pe 3, 15: «siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza»[186].

---

[184] ANSELMO DE CANTORBERY, *Cur Deus homo?*, en *Obras completas de San Anselmo*, v. I, *op. cit.*, 745.
[185] *Ibid.*, 747. Hay que señalar que J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.*, 482, nota 7, cita mal el capítulo de este texto de Anselmo; en vez de poner (I, 2), escribe (I, 1).
[186] J. A. ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Trotta, Madrid ^{2} 2003, 137-138, lo expresa con otras palabras: «El planteamiento anselmiano, paradigmático para la Escolástica, es el de la fe que busca el entendimiento (*fides quaerens intellectum*) y el de la razón que evalúa los contenidos de la religión (*intellectus quaerens fidem*). El resultado es la reflexión sobre el fundamento racional de la fe desde la dialéctica de una fe que se apoya en la razón y de una razón que evalúa la fe… Esta síntesis entre fe y razón presupone que los contenidos de la fe son susceptibles de un análisis racional y que la fe implica una doctrina, cuyas "creencias" son susceptibles de evaluación crítica. Se busca convertirlas en "verdades" demostrables o, al menos, racionalmente justificables».

Si la obra de Anselmo partiese, como se ha malinterpretado en numerosas ocasiones, del *intellectus quaerens fidem*, desde la inteligencia o razón del pensador que busca creer, entraría en diálogo con la no-fe. Pero no es así, Anselmo no dialoga con ella, sino que lo hace propiamente hablando con la Teodicea o con el Teísmo[187].

Hecha esta observación, que nos parece fundamental para el correcto entendimiento del tratado, es necesario advertir que Anselmo expone su obra en forma de diálogo con su interlocutor *Bosón,* que le presenta las objeciones existentes sobre el motivo y necesidad por la que Dios se hizo hombre. Estas objeciones vienen de dos partes: la primera, de algunos cristianos que creen sin comprender y, la segunda, de infieles (musulmanes, judíos, etc.) que no creen ni comprenden[188]. Por ello, la discusión de Anselmo tiene lugar dentro un ambiente marcadamente cristiano, donde el interlocutor está, sobre todo, dentro de cada creyente o totalmente fuera de este sistema, en el caso de los infieles. Sería absurdo trasladar esta discusión a un ambiente de diáspora acentuadamente pluralista y en el que el interlocutor estuviese preferentemente al lado del creyente. Esta observación delimita el sentido y condiciona también la validez de la teoría de Anselmo[189].

---

[187] Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.,* 482.

[188] H. KESSLER, *Cristología,* en TH. SCHNEIDER, *Manual de Teología Dogmática, op. cit.,* 419-420, opina que en la elaboración de la «teoría de la satisfacción» tuvo mucha importancia la controversia existente en aquella época con el Judaísmo y el Islam. Para él, los «infieles» son fundamentalmente los judíos y los musulmanes: «La teoría anselmiana de la satisfacción no es el resultado de un desarrollo escolástico normal de la doctrina de la redención, sino que estuvo motivada por la controversia con el judaísmo y con el Islam: judíos y musulmanes creen en un solo Dios, pero rechazan de forma tajante una redención a través de la encarnación del Hijo de Dios, y menos aún a través de su muerte. Como no se les podía convencer con la tradicional prueba escriturística, Anselmo intentó una base racional de diálogo. Sobre esta base intenta Anselmo exponer a los "infieles" con la simple razón humana (sola ratione) los motivos necesarios por los que Dios tuvo que hacerse hombre (Cur Deus homo)».

[189] Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.,* 482.

Dicho esto, presentamos a continuación el argumento de esta teoría. Anselmo lo desarrolla en los cuatro pasos siguientes:

1º.- La necesidad de que a todo pecado le siga la satisfacción o la pena

2º.- El hombre pecador es absolutamente incapaz de satisfacer

3º.- La satisfacción es necesaria

4º.- Sólo un hombre-Dios puede llevar a cabo la satisfacción que salve al hombre.

3.2. La argumentación de Anselmo

1º.- *La necesidad de que a todo pecado le siga la satisfacción o la pena.*

El punto de partida de la teoría de la satisfacción es el análisis del pecado. Este consiste en no someter la voluntad propia a la voluntad de Dios. Para Anselmo este acto es un honor debido a Dios. Incumplirlo llevaría a pecar. De esta forma, el pecado del hombre es considerado por él bajo la categoría del honor de Dios ofendido, violado o robado, lo cual lo relaciona con la noción jurídica de robo[190]. Pecar es rehusar dar a Dios el honor que se le debe, sería de alguna manera robárselo:

> «Éste es el único y todo el honor que debemos a Dios y el que Dios nos exige. Solamente esa voluntad hace obras agradables a Dios cuando puede obrar, y cuando no puede, ella sola basta para agradar, porque sin ella ninguna obra agrada. El que no da a Dios ese honor debido, quita a Dios lo que es suyo, y le deshonra; y eso es precisamente el pecado» (I, 11)[191].

[190] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 356-357; ID., *Historia de los Dogmas,* t. I, *op. cit.,* 380; J. GALOT, *Jesús, Liberador, op. cit.,* 227.
[191] ANSELMO DE CANTORBERY, *Cur Deus homo?*, en *Obras completas de San Anselmo,* v. I, *op. cit.,* 775.

Sin embargo, no es posible dar o quitar el honor a Dios respecto a lo que es en sí mismo, sino más bien en relación al orden y belleza que ha establecido en el universo; violando ese orden, se deshonra a Dios, es decir, se rompe el orden objetivo entre Dios y los hombres. Para restituirlo y devolver el honor debido a Dios, éste debe recibir una satisfacción del pecador. Sin embargo, esta satisfacción no es sólo una mera restitución de lo sustraído a Dios con el pecado, sino que debe de haber un *plus* de compensación por el daño recibido:

> «Y mientras no devuelve lo que ha quitado, permanece en la culpa, ni basta el que pague sólo lo que ha quitado, sino que, a causa de la injuria inferida, debe devolver más de lo que quitó. Pues así como el que perjudica a la salud de otro no satisface si no da algo supererogatorio por la injuria hecha, aunque el otro recobre la salud, así, el que deshonra a alguien no satisface con devolverle el honor, sino que debe compensar la molestia que le causó con algo que le agrade. Esto hay que tenerlo también presente, y es que cuando alguien devuelve algo que quitó injustamente, debe dar algo que el otro no podría exigir si no hubiera existido en el robo. Así, pues, todo el que peca debe devolver a Dios el honor que le ha quitado, y ésa es la satisfacción que todo pecador debe dar a Dios» (I, 11)[192].

Así pues, la satisfacción completa conlleva un pago añadido –como compensación a Dios- a lo que sería la simple restitución de lo debido en justicia. Teniendo en cuenta lo anterior, la vuelta al orden establecido exige que Dios reciba la satisfacción del pecador, o bien, si se niega, que sea castigado:

> «La misma satisfacción espontánea de los prevaricadores, o el castigo impuesto a los que no quieren satisfacer, entran en los planes de Dios, que saca con frecuencia el bien del mal, y tienen su lugar y belleza en el universo; porque si la divina sabiduría no lo hubiera establecido así para remediar la perturbación del recto orden causada por la malicia humana, resultaría en el universo, cuya ordenación está en manos de Dios, cierta deformidad causada por la violación de la belleza del orden y parecería como que Dios había fallado en su providencia.

[192] *Ibid.*, 775-777.

> Ambas cosas son inconvenientes e imposibles; por consiguiente, es necesario que a todo pecado le siga la satisfacción o la pena» (I, 15)[193].

De una forma u otra Dios recuperará su honor: o el hombre se somete voluntariamente a El en la obediencia, o será puesto bajo su voluntad mediante el castigo:

> «Es imposible que Dios pierda su honor, porque o el pecador devuelve espontáneamente lo que debe o Dios se lo cobra a la fuerza. Porque o el hombre se somete por propia voluntad a Dios, no pecando o pagando lo debido, o Dios le somete, quiera o no, por el tormento, y así le demuestra que es su señor, ya que el hombre rehúsa hacerlo por su propia voluntad» (I, 14)[194].

Por lo tanto, lo que diferencia a la satisfacción de una pena o castigo, es su voluntariedad[195].

2º.- *El hombre pecador es absolutamente incapaz de satisfacer.*

No hay nada que pueda ofrecer el hombre a Dios en compensación por el pecado cometido, ya que éste se lo debe todo a Dios. Todas las penitencias, abstinencias, penalidades corporales, buenas obras que el hombre pueda realizar se las debe ya a Dios, aunque no hubiese pecado. Así lo refleja Anselmo en su conversación con su interlocutor Bosón:

> «*Anselmo*.- Tampoco dudarás, creo yo, de que la satisfacción debe estar en proporción del pecado… Dime entonces, ¿con qué pagarás a Dios tu pecado?
> *Bosón*.- Con la penitencia, con el corazón contrito y humillado, con la abstinencia y diversos trabajos corporales, con la misericordia de dar y perdonar y con la obediencia.
> A.- Y con todo esto, ¿qué das a Dios?

---

[193] *Ibid.*, 785.
[194] *Ibid.*, 783.
[195] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 357-358; ID., «Salut», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14, *op., cit.*, col. 277; ID., *Historia de los Dogmas*, t. I, *op. cit.*, 380; J. GALOT, *Jesús, Liberador, op. cit.*, 227-228; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.*, 483-485; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit.*, 298-299; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.*, 404.

> B.- ¿Acaso no honro a Dios cuando, a causa de su temor y su amor, desecho con la contrición del corazón la alegría temporal, los placeres y comodidades con la abstinencia y trabajos, cuando doy de lo mío con la misericordia y el perdón y me someto a El por la obediencia?
> A.- Cuando das algo a Dios de lo que debes, aunque no hayas pecado, no debes considerarlo como una satisfacción de tu deuda, porque todo lo que has dicho lo debes a Dios» (I, 20)[196].

Así pues, al hombre no le queda nada que pueda ofrecer por el pecado. No puede hacer nada. Pero incluso, suponiendo que todas las obras que pueda realizar no se le debieran ya a Dios por el hecho de ser el Creador, el hombre no tendría nada con qué satisfacer, ya que el menor pecado tiene un valor infinito, pues, se mide en relación a la majestad ofendida de Dios que es infinita y Dios exige la satisfacción según la gravedad del pecado:

> «A.- Vamos a suponer que no debes todas esas cosas que acabas de enumerar como posible satisfacción de tus pecados, y veamos si pueden bastar para satisfacer un solo pecado, por pequeño que sea, como es una sola mirada contra la voluntad de Dios.
> B.- Si considero la acción en sí misma, veo que es una cosa sin importancia; pero si pienso que es contra la voluntad de Dios, me doy cuenta de que es algo gravísimo y superior a todo daño.
> A.- Pero suponte ahora que llegases a echar aquella mirada contra la voluntad de Dios, ¿cómo satisfarías por ese pecado?
> B.- No tengo cosa mayor que la que expuse.
> A.- Pecamos gravemente cada vez que hacemos algo, aunque leve, contra la voluntad de Dios, porque siempre estamos en su presencia y siempre nos ha mandado que no pequemos.
> B.- Por lo que oigo, vivimos con demasiados peligros.
> A.- Es evidente que Dios exige la satisfacción según la gravedad del pecado.
> B.- No lo puedo negar.
> A.- No satisfaces entonces si no devuelves algo mayor que aquello por lo cual no debías haber pecado.
> B.- Comprendo que así lo exige la razón y, al mismo tiempo, que es imposible» (I, 21)[197].

[196] ANSELMO DE CANTORBERY, *Cur Deus homo?*, en *Obras completas de San Anselmo*, v. I, *op. cit.*, 807.
[197] *Ibid.*, 811-813

Semejante satisfacción infinita no puede ser ofrecida por el hombre pecador. No debemos olvidar además que la satisfacción, para ser adecuada y completa, debe presentar un *plus*, un excedente que no se le debe a Dios por lo sustraído por el pecado y que sería una compensación por el daño recibido. Como vemos, todo esto es imposible para el hombre[198].

3º.- *La satisfacción es necesaria.*

Aunque para el hombre pecador es imposible, la satisfacción es necesaria, por una parte, por ser una condición indispensable para su propia salvación, primero, porque Dios se la exige y, segundo, porque el hombre ha sido creado para la bienaventuranza y no podrá ser feliz si no tiene la conciencia de haber saldado su deuda:

> «A.- Si con razón es llamado injusto el hombre que no da a otro lo que le debe, con mucha mayor razón el que no da a Dios lo que le debe… Injusto es, pues, el hombre que no da a Dios lo que debe.
> B.- Muy cierto es esto, pues es injusto porque no da lo que debe, y, además, porque no puede darlo.
> A.- Y ningún injusto es admitido a la bienaventuranza, porque como la felicidad es una plenitud en que no cabe indigencia alguna, así, por lo mismo, no conviene a aquel en el que no hay una pureza absoluta y completa, de suerte que no haya en él ninguna injusticia.
> B.- No puedo creer otra cosa.
> A.- Por tanto, el que no da a Dios lo que le debe no puede ser feliz.
> B.- También esto es evidente.
> A.- Mientras no satisfaga, no puede ser feliz» (I, 24)[199].

---

[198] Cf. J. GALOT, *Jesús, Liberador*, *op. cit.*, 229-230; B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 358; ID., «Salut», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14, *op., cit.*, col. 277; ID., *Historia de los Dogmas*, t. I, *op. cit.*, 380-381; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.*, 485-486; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit.*, 299; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo*, *op. cit.*, 405.

[199] ANSELMO DE CANTORBERY, *Cur Deus homo?*, en *Obras completas de San Anselmo*, v. I, *op. cit.*, 817-821. Cf. *Ibid.*, 805, donde dice Anselmo: «Ten, pues, por seguro que sin satisfacción, es decir, sin espontánea paga de la deuda, ni Dios puede dejar el pecado impune ni el pecador llegar a la bienaventuranza, ni siquiera a la que tenía antes de pecar. Sin eso, la humanidad no quedaría restablecida en el estado en que se hallaba antes del pecado» (I, 19); L. BOUYER, *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et christologie*, Cerf, Paris 1974, 415-416.

Por otra parte, la satisfacción es igualmente necesaria desde el punto de vista de la gloria de Dios, que no puede aceptar que su designio de amor y salvación sobre el hombre acabe en un fracaso total:

> «A.- De aquí es fácil colegir o que Dios completará en la naturaleza humana lo que empezó o que en vano destinó tan elevada naturaleza a tan gran bien…
> B.- No puede pensar otra cosa el que use de la razón.
> A.- Es, pues, necesario que complete en la naturaleza humana lo que ha empezado; pero esto no lo puede hacer, como dijimos, sino por la perfecta satisfacción del pecado, la que ningún pecador puede realizar
> B.- Ahora comprendo que es necesario que Dios complete lo que ha comenzado, porque de otro modo parecería dejar imperfecto lo que comenzó contra toda conveniencia» (II, 4)[200].

Pero esta necesidad no es en absoluto algo que fuerce a Dios; se trata más bien de una necesidad interior que se identifica con la gratuidad de su designio de amor y de gracia para con el hombre. Así, al crear a éste por su bondad, se obligó en cierto modo a sí mismo, de manera voluntaria, a terminar la obra comenzada de la salvación del hombre:

> «A.- Esto mismo se ha de decir, con mucha más razón, cuando Dios completa en el hombre un bien que ya empezó a darle, pues aunque no es digno de El el dejar incompleta una cosa empezada, sin embargo, por parte suya es un puro favor el que nos hace, porque, no necesitando de nadie ni de nada, lo hizo por nosotros, no por El, ya que no ignoraba al crearle lo que había de hacer, y , sin embargo, se obligó en cierto modo espontáneamente a terminar la obra comenzada. Aparte de que Dios nunca obra por necesidad, porque no hay nada que le obligue o le impida hacer algo… Podemos decir, sin embargo, que es necesario que la bondad de Dios, que es inmutable, complete en el hombre lo que empezó, aunque el bien que le hace sea completamente gratuito.
> B.- Estoy de acuerdo» (II, 5)[201].

Visto lo anterior, la necesidad de la satisfacción presenta una exigencia cuantitativa, aunque debe ir más allá de una simple restitución de

---

[200] ANSELMO DE CANTORBERY, *Cur Deus homo?*, en *Obras completas de San Anselmo*, v. I, *op. cit.*, 831.
[201] *Ibid.*, 833.

lo que el pecado ha arrebatado a Dios como hemos dicho, viéndose englobada por la iniciativa gratuita de éste[202].

4º.- *Sólo un hombre-Dios puede llevar a cabo la satisfacción que salve al hombre.*

Llegados aquí, tenemos, por un lado que, ningún hombre puede satisfacer, como ya vimos[203], aunque es al hombre al que le toca hacerlo y, por otro que, sólo Dios es capaz de llevar a cabo una satisfacción digna de El mismo, aunque no serviría de nada que Dios satisficiera en lugar del hombre. La solución es que la satisfacción sea realizada por un hombre-Dios:

> «Si, pues, como se ha demostrado, es necesario que la ciudad celestial se complete con los hombres, y esto no puede hacerse más que con la dicha satisfacción, que no puede dar más que Dios, ni debe darla más que el hombre, síguese que ha de darla necesariamente un hombre Dios» (II, 6)[204].

A partir de aquí, Anselmo afirma la necesidad de la Encarnación del Hijo de Dios para que se pueda llevar a cabo la satisfacción debida a Dios, la cual cumple todos los requisitos necesarios para ser aceptada. Por una parte, Cristo puede ofrecer a Dios una satisfacción infinita por el pecado del hombre, al ser un hombre-Dios. Por otra, puede ofrecer ese *plus* que conlleva una satisfacción adecuada y completa a Dios. ¿De qué manera? Como El no tiene pecado no está sometido a la muerte -que es sólo consecuencia del pecado-, por lo que puede morir, si así lo quiere,

---

[202] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 358-359; ID., «Salut», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14, *op., cit.*, col. 277; ID., *Historia de los Dogmas*, t. I, *op. cit.*, 381; J. GALOT, *Jesús, Liberador*, *op. cit.*, 230-232; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, *op. cit.*, 486-487; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, *op. cit.*, 299; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo*, *op. cit.*, 405.

[203] Cf. ANSELMO DE CANTORBERY, *Cur Deus homo?*, en *Obras completas de San Anselmo*, v. I, *op. cit.*, 833: La satisfacción «no puede realizarse más que dando a Dios por el pecado del hombre algo mayor que todo lo que existe fuera de Dios». Y esto no lo puede hacer el hombre pecador.

[204] *Ibid.*, 835.

voluntariamente, sin que sea una exigencia o algo debido a Dios. A partir de ahí, Cristo puede ofrecer a Dios su muerte voluntaria como satisfacción completa por el pecado del hombre:

> «A.- También nos enseña la razón que El debe tener algo mayor que todo lo que no sea Dios, para que pueda ofrecerlo a Dios, no como una cosa exigida y debida, sino espontáneamente.
> B.- Así es.
> A.- Si decimos que se ofrece a Dios por obediencia, por la sumisión a la voluntad de Dios, por la práctica constante de la justicia, este ofrecimiento no tiene valor, porque es exigido por Dios como una obligación, pues toda criatura racional debe esa obediencia a Dios.
> B.- No se puede negar.
> A.- Veamos entonces si ese modo no consistiría en sacrificar su existencia o entregarse a sí mismo a la muerte por el honor de Dios, puesto que Dios no puede exigirle esto en justicia, ya que, no existiendo el pecado en El, como dijimos, no está sujeto a la muerte.
> B. No puedo entenderlo de otro modo.
> A.- Ahora bien, nada más áspero y difícil puede el hombre sufrir por la gloria de Dios de un modo espontáneo y gratuito que la muerte, y en ninguna forma puede el hombre entregarse más a Dios que entregándose a la muerte para la gloria de Dios.
> B.- Todo eso es cierto.
> A.- Conviene entonces que aquel que quiere satisfacer por el pecado del hombre pueda morir si quiere.
> B.- Comprendo claramente que el hombre que buscamos debe ser tal, que ni muera por necesidad, porque es omnipotente, ni por deuda, porque no es pecador, y al mismo tiempo pueda morir por libre voluntad, porque será necesario» (II, 11)[205].

De esta forma, una vez ofrecida a Dios la satisfacción completa y necesaria por los pecados, llevada a cabo por Cristo, se restaura el orden violado y se devuelve a Dios su honor robado y ofendido, posibilitando así la salvación de todos los hombres[206].

---

[205] *Ibid.*, 849-851.

[206] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 359-360; ID., «Salut», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14, *op., cit.*, col. 277; ID., *Historia de los Dogmas*, t. I, *op. cit.*, 381-382; J. GALOT, *Jesús, Liberador, op. cit.*, 232-234; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.*, 487-488; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit.*, 299; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo…, op. cit.*, 405-406.

Vista en su argumentación la «teoría de la satisfacción» de Anselmo, pasamos a continuación a hacer una valoración crítica de la misma para comprobar si puede seguir siendo válida en la actualidad para intentar explicar la salvación llevada a cabo por Cristo.

4.- Valoración crítica de la «teoría de la satisfacción»

4.1.- La labor de inculturación llevada a cabo por Anselmo

A la hora de pasar a hacer una valoración crítica sobre la «teoría de la satisfacción» de Anselmo, hay que subrayar ante todo que estamos tratando con una figura señera del pensar teológico universal. Es un gran teólogo. Tiene el gran mérito de haber sido el primero que ha elaborado sistemáticamente una doctrina de la Redención en orden a justificar la Encarnación[207]. Por ello, hay que evitar un proceso injusto contra él y su obra, pues, realizó en el período histórico que le tocó vivir lo que los teólogos actuales intentan hacer en el suyo, es decir, utilizar las categorías y los esquemas mentales de su época para hacer comprensible la fe y la teología a los hombres y a las mujeres de su tiempo:

> «Anselmo elabora una soteriología resueltamente de su época. El quiere dar cuenta de su teología con los términos, los esquemas mentales de su época. Es necesario guardarse de todo proceso injusto contra San Anselmo. Su tentativa se asemeja a la de los teólogos actuales quienes, tales como Küng o W. Kasper, quieren hacerse comprensibles y buscan también dar cuenta de su fe, de su teología, a través de las representaciones y con las aportaciones de las ciencias humanas, de las filosóficas, de los maestros de la sospecha del siglo XIX, etc.

[207] Cf. J. GALOT, *Jesús, Liberador*, *op. cit.*, 235; H. KÜNG, *Ser Cristiano*, *op. cit.*, 535, indica al respecto: «Anselmo, arzobispo de Canterbury, escribió el primer tratado teológico sobre la redención con intenciones pastorales y apologéticas, no hay que olvidarlo. Quiso explicar de la manera más racional posible la encarnación, la muerte y la redención siguiendo el espíritu de los nuevos tiempos: no sólo como conformes a la razón, sino necesarias».

> Quizá en algún tiempo se encontrará estas contribuciones demasiado tributarias de su tiempo»[208].

Por eso, hay que ser justo y objetivo con Anselmo, pues, él es un «teólogo de su tiempo», e hizo lo que tenía que hacer en su época. A los que hay que criticar son a muchos teólogos posteriores a él que no hicieron lo mismo, y no aplicaron a la teología las categorías y las formas de pensamiento de su período histórico para explicar el misterio de la salvación, sino que tan sólo repitieron acríticamente la teoría de Anselmo:

> «Escribiendo como un teólogo "en situación", San Anselmo es un hombre de su tiempo. A los que hay que criticar más son a esos teólogos que en el curso de los siglos han glosado a San Anselmo (la glosa es raramente mejor que el original); aquellos que se han contentado, hasta los años 60 a veces, con repetir servilmente las teorías de San Anselmo… El proyecto de San Anselmo era moderno. Pero los que han seguido, en lugar de intentar la misma aventura de integración intelectual, como lo había hecho antes que Anselmo un Clemente de Alejandría con la filosofía de su tiempo, como lo hará un Tomás de Aquino más tarde,…, se han contentado con repetir –además mal– lo que había dicho el maestro de Bec»[209].

La «teoría de la satisfacción» surgió del interés de Anselmo de hacer comprensible al hombre creyente de su tiempo el misterio de la salvación. Para esta tarea utilizó inteligentemente los instrumentos culturales que le

---

[208] M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine, op. cit.,* 47.

[209] *Ibid.,* 47, 53. Y explicita todavía más: «Efectivamente, todo el problema no ha venido tanto de San Anselmo quien, como muchos teólogos, ha intentado una síntesis original; la desgracia es más bien que personas menos capaces intelectualmente se hayan apropiado de sus teorías en el transcurso de los siglos y hayan hecho comentarios bastante malos; es ésta, la influencia perniciosa. Y L. Bouyer tiene todavía razón de decir que: "la desgracia es que Anselmo presenta como un razonamiento apodíctico lo que no tiene más que valor de símbolo, y, peor que esto, un razonamiento que se apoya sobre las premisas no solamente no criticadas, sino incluso no analizadas". La crítica de orden formal está esencialmente en lo que concierne a la recepción de la teoría anselmiana. Los teólogos que quieren volver a promover a San Anselmo no se pueden ahorrar semejante crítica» (*Ibid.,* 62); E. MARTÍNEZ LOZANO, *¿Qué Dios y qué salvación? Claves para entender el cambio religioso,* DDB, Bilbao 2008, 166, manifiesta la dificultad de mantener hoy la «teoría de la satisfacción» fuera del marco cultural para el que fue diseñada: «Es lo que ocurre siempre que, *desde un marco diferente*, nos aproximamos a cualquier conjunto doctrinal. Y es lo que se produce cuando, a pesar de haber cambiado el marco, se persiste en el empeño de mantener aquellas formulaciones pasadas. Lo único que se consigue es hacerlas irrelevantes, con lo cual siguen perviviendo en guetos cada vez más reducidos, que han buscado quedar al reparo de las nuevas corrientes culturales».

ponía al alcance su época y los aplicó a la fe y a la teología. Por ello, no se le puede prohibir a la teología actual intentar realizar la misma tarea que llevó a cabo la teología medieval. Lo que hizo Anselmo en su tiempo lo deben hacer ahora los teólogos contemporáneos para, sin aferrarse a una determinada terminología, poder seguir avanzando en la comprensión del acontecimiento de la redención:

> «Esta teoría nació de la loable intención de *presentar la antigua tradición de forma inteligible* para una época nueva, con un nuevo horizonte de experiencias y dentro de una manera de hablar y pensar común a los creyentes y no creyentes. Pero, ¿puede prohibírsele a la teología actual en nombre de la teología medieval lo que a ésta le fue permitido? Como en la época neotestamentaria y la época patrística, tampoco podemos hoy aferrarnos a una terminología única (sea jurídica, cultual, metafísica o incluso científica, técnica, psicológica o sociológica) para interpretar el complejo acontecimiento de la redención»[210].

De esta forma, la inculturación de la cristología en cada época es la condición de posibilidad para hacer comprensible y experimentable la fe en ese período histórico concreto[211].

Una vez dicho lo anterior, conviene preguntarse si esta teoría es válida en la actualidad para intentar explicar la salvación llevada a cabo por Cristo. Para responder a esta pregunta vamos a considerar si el sistema de Anselmo, a la luz de la teología de nuestro tiempo, explica correctamente el misterio de la salvación. Para ello veremos, en primer lugar, las objeciones que puede poner la teología actual a la «teoría de la satisfacción» de Anselmo y, en segundo lugar, la reflexión de los autores contemporáneos

---

[210] H. KÜNG, *Ser Cristiano, op. cit.,* 538-539. Por su parte, F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo*, *op. cit.,* 407, expresa la necesidad de la teología actual de inculturarse en nuestro tiempo: «Hoy se nos hace imposible aceptar como humana y cristianamente válido aquel orden social. Pero, utilizando lenguaje moderno, no podemos dejar de reconocer valor al ensayo de "inculturación" que supone la teoría soteriológica de San Anselmo. ¡Ojala fuera capaz la teología actual de hacer un ejercicio análogo de "inculturación" en el contexto cultural actual de globalización!».

[211] Cf. F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo*, *op. cit.,* 409.

sobre la misma. Dependiendo del resultado que obtengamos diremos si es conveniente o no seguir utilizando esta teoría.

4.2.- Objeciones al sistema de Anselmo

a) *La separación entre Cristología y Soteriología*

Quizás una de las mayores objeciones que se pueden presentar contra el sistema de Anselmo es la separación que efectúa entre la Cristología y la Soteriología. Estas dos magnitudes estaban interpenetradas y eran inseparables durante la primera Patrística. Posteriormente, tal vez debido a la búsqueda de un lenguaje preciso contra las herejías, esa armonía entre ambas se fue deteriorando. El final de las grandes controversias cristológicas fue dejando en un segundo plano la dimensión soteriológica que acabó siendo marginada. Como movimiento de reacción, esta soteriología «oprimida» quiere reaparecer en la teología medieval, y es normal que lo haga en un contemplativo como Anselmo. Sin embargo, lo va a realizar al margen de la Cristología -que ya no es salvadora-, no en ella misma[212]:

> «La primera consecuencia de esta pérdida progresiva de interés soteriológico en aras de una ontologización de la Cristología, la vamos a encontrar en los albores de la Edad Media…. Pues bien: de manera parecida, ahora la Soteriología, como un instinto mal reprimido, va a reaparecer fuera de la Cristología, en forma de tratado aparte, creando una separación que durará siglos y, a la vez, contribuyendo de rechazo a que la Cristología (privada de la dimensión soteriológica, que ahora *ya no pertenece a ella*) se oriente cada vez más hacia la especulación curiosa sobre las posibilidades y condiciones teóricas de una unión entre Dios y el hombre. Una obra clave del siglo XI lleva a cabo este paso trascendental: se trata del *Cur Deus Homo*, de Anselmo de Canterbury, primer tratado de Soteriología y cuna de la llamada "teoría de la Satisfacción", o

[212] Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.,* 492; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.,* 399.

> explicación satisfaccionista de la redención, que ha marcado durante casi diez siglos a la Teología oficial, aun sin recibir ningún refrendo definitivo por parte del Magisterio»[213].

Esta dicotomía entre la Cristología y la Soteriología va a dar lugar a dos consecuencias negativas que afectan, una al *contenido* y, otra al *método* de Anselmo. En ellas entrarán todas las objeciones que vamos a poner al sistema anselmiano.

En primer lugar, respecto del contenido, se efectúa una separación entre la «persona» de Cristo y su «obra». Esto trae consigo una separación entre la vida de Jesús y su muerte. Esta sería la única redentora, siendo aquella una simple preparación para que se pueda dar ésta. La encarnación, sería la condición de posibilidad para la salvación, que tiene lugar, sobre todo, mediante la pasión y muerte de Cristo. De esta forma, no se le concede casi ningún valor soteriológico, no sólo a dicha encarnación, sino tampoco a la vida terrena ni a la resurrección de Jesús[214]. Como resultado de este aislamiento de la muerte de Cristo, se llega a una concepción reduccionista de la salvación, que se entiende fundamentalmente como la

---

[213] J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.,* 479.

[214] Cf. J. A. ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios, op. cit.,* 152, dice al respecto: «Desde la perspectiva anselmiana la vida y los hechos de Jesús carecen de significación salvífica, son sólo el requisito necesario para la muerte, que es la acción por antonomasia de Cristo. Podía haberse encarnado y morir, sin haber hecho nada más, y la salvación se hubiese dado igual… De esta forma san Anselmo pone las bases de una mitificación especulativa de Jesús. Ya no interesa tanto el personaje histórico, cuanto Cristo como Dios encarnado que amenaza a convertirse en un nuevo mito dogmático, una vez desenraizado de la cristología del Jesús humano. La historia pasa a un segundo plano a favor de la especulación dogmática, centrada en la cristología descendente. Es decir, se parte del Hijo de Dios y de su descenso en la encarnación para culminar en la cruz. Por el contrario, la cristología ascendente, que estudia cómo Jesús recorre un camino histórico que culmina en la cruz y que le revela como hijo de Dios a partir de la resurrección, queda marginada. El Jesús de los evangelios cede el paso a las especulaciones teológico-dogmáticas sobre la divinidad preexistente que tiene que encarnarse para reparar un daño. Se abre la puerta al "mito del Dios encarnado", cuya dinámica se establece desde una especulación al margen de la historia bíblica»; L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre,* Cristiandad, Madrid 1981, 313, indica lo siguiente: «La muerte está desligada del resto de la vida de Cristo y comienza a tener un significado salvífico propio. Con esto desaparece en gran parte la dimensión histórica de la muerte de Jesús, consecuencia de su comportamiento y de sus actitudes soberanas y resultado de un proceso judicial»; J. LOIS, *Jesús de Nazaret. El Cristo liberador,* Hoac, Madrid 1995, 127; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.,* 363-368.

liberación o el perdón del pecado, desapareciendo completamente todos los aspectos positivos de la comunicación de Dios y de la teología de la divinización del ser humano[215].

En segundo lugar, debida a esta dicotomía entre Cristología y Soteriología, el método anselmiano se ve afectado de raíz, decantándose por un claro «racionalismo» en su razonamiento. La «razón» utilizada en esta soteriología, separada del «pensar a Cristo» de la cristología, no encuentra su lugar en el trabajo teológico de Anselmo y manipula toda la reflexión, cometiendo el grave error de encerrar y limitar a Dios en ella[216].

Como ya vimos, la obra de Anselmo, en su intención, pretende ser una obra de la *fides quaerens intellectum*. Son sus propios monjes quienes le piden que les explique con razones lo que ya creen por la fe. Pero, el problema es que, esta obra, en su lenguaje, amplía su campo de influencia y se presenta también como diálogo con el infiel, con el incrédulo, por tanto, como si fuera obra del *intellectus quaerens fidem*. Esta inconsecuencia entre la intención y el lenguaje en que la manifiesta va a dar lugar al racionalismo de Anselmo, el cual es del todo punto singular ya que, no se basa –como suele ser habitual- en contraponer la razón a la fe, sino por el contrario, en situar la razón exclusivamente del lado de la fe. Sucede entonces algo curioso: Anselmo, a lo largo de su obra, al referirse a los hechos de Dios, sabe que «si Dios lo hace está bien hecho», y esto lo acepta sin discusión, acogiendo a Dios amorosa y obedientemente. Pero de ahí da

---

[215] Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.,* 480, 492; H. KESSLER, «Redención-soteriología», en P. EICHER (dir.), DCT, t. II, *op. cit.,* 315; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.,* 399-400, 406.

[216] Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.,* 492.

un salto imprudente al decir que si Dios lo hace está tan bien hecho que *no podía hacer de otra manera*:

> «Así que de todo aquello solamente es verdadera la afirmación: Si Dios quiere esto, es bueno, cuando no es indigno de Dios el quererlo. Porque si Dios quiere que llueva, es bueno que llueva, y si quiere que un hombre sea muerto, es bueno que así sea. Por lo cual, si no conviene que Dios haga algo injusta o desordenadamente, *no puede su libertad*, o benignidad, o voluntad *perdonar al pecador que no da a Dios lo que le quitó*» (I, 12)[217].

De esta forma, lo que intentaba ser aceptación de Dios termina siendo encerramiento y encasillamiento del mismo. Parece que Anselmo dicta a Dios cómo deben sucederse los hechos, quitándole libertad para que pudieran realizarse de otra forma. Es como si Dios no pudiera reaccionar de otra manera. En otras palabras, Anselmo partiendo de la fe, llega con la razón a limitar y dominar a Dios en su reflexión. Queriendo proclamar el absoluto señorío de Dios, utiliza para lograrlo «la sola razón», la cual es el

---

[217] ANSELMO DE CANTORBERY, *Cur Deus homo?*, en *Obras completas de San Anselmo,* v. I, *op. cit.,* 779. Los subrayados son nuestros. Este texto que pertenece al capítulo 12 del primer libro, que lleva por título: «*Si conviene que Dios por pura misericordia perdone los pecados sin pago de la deuda*», es tan sólo una muestra de lo que sucede al respecto a lo largo de toda la obra. Parece que Dios se ve obligado por el razonamiento de Anselmo a actuar de una determinada manera. En el capítulo 19 del primer libro, hablando de «*que el hombre no se puede salvar sin expiar sus* faltas», Anselmo proyecta sobre Dios la manera de pensar y actuar de los hombres, indicando que Dios no puede obrar de distinto modo:
«A.- Supongamos un rico que tiene en su mano una perla de gran precio que nunca se mancilló con mancha alguna, y que nadie puede tocar sin su permiso; se propone depositarla en su tesoro, donde se encuentra lo que tiene de más querido y precioso.
B.- Me represento la cosa como si estuviera delante de mis ojos.
A.- ¿Qué dirías si alguien con mala intención dejase caer esta perla de su mano, pudiendo impedirlo, y si, recogiéndola después de entre el barro, volviese a colocarla, con intención de guardarla allí, en un lugar limpio y escogido sin quitarla las manchas? ¿Lo encontraría prudente?
B.- ¿Cómo le voy a encontrar prudente? ¿No es mejor que guarde su perla limpia que sucia?
A.- ¿Y cómo Dios ha de obrar de distinto modo?» (*Ibid.,* 805).
Si nos damos cuenta, en la misma argumentación de la «teoría de la satisfacción» ocurre lo mismo. Anselmo parece querer meter a Dios por el camino de su razonamiento para demostrar la necesidad de la encarnación y de otras necesidades como la de la satisfacción por medio de un hombre-Dios, etc., encerrando y maniatando así a Dios en su libertad soberana (cf. J. GALOT, *Jesucristo, liberador, op. cit.,* 236-238). L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre, op. cit.*, 400, observa que el razonamiento de Anselmo, fundamentado en un contexto sociológico feudal, impone a Dios mecanismos atroces que no le dejan ser libre a la hora de actuar: «Se impone al propio Dios un atroz mecanismo de violación-reparación que le prescribe lo que debe hacer necesariamente». F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.,* 454, respecto de la *necesidad de la satisfacción* se expresa en el mismo sentido: «Y el argumento parece obligar a Dios a exigir la reparación de su honor ofendido, la satisfacción de toda la deuda contraída por el pecador. Es como si Dios no pudiera no reaccionar así».

instrumento preferido de las pretensiones del señorío del hombre. Con ello, encierra a Dios en sus deducciones coartando su libertad soberana. Entonces surgen un sinfín de preguntas: ¿Dónde queda la libertad soberana de Dios? ¿Es que Dios no es Dios? ¿Está sometido a leyes que no son suyas? ¿Dónde están su señorío, su soberanía[218]?

Lo que produce esta deformación es, en primer lugar, la idea anselmiana del *ordo* (de la existencia, de la naturaleza, del universo) como realidad independiente de Dios y del hombre, la cual estando interpuesta entre ambos como una ley suprema, es válida para los dos y regula sus relaciones. En segundo lugar, está el optimismo epistemológico medieval que le lleva a Anselmo a creer que puede conocer a fondo ese orden del ser con la razón y, de esa manera, saber lo que Dios está obligado a hacer. Para ello emplea el antropomorfismo de proyectar a ese *ordo*, los esquemas sacados de las relaciones humanas tal como se dan en una sociedad determinada, en este caso la medieval. De estos presupuestos de Anselmo se plasman en su obra las nociones del pecado como ofensa, de la malicia infinita y de la satisfacción, que han resultado ser tan controvertidas[219].

Como dijimos anteriormente, la primera consecuencia de la dicotomía entre la Cristología y la Soteriología es *la separación entre la vida de Jesús y su muerte*. Esto va a dar lugar a diversas objeciones al sistema de Anselmo de las que destacan las cuatro siguientes: la pérdida de relevancia de la Encarnación, el desconocimiento soteriológico de la Resurrección, la muerte de Jesús queda sin explicar y, por último, Dios Padre resulta marginado de la obra redentora.

---

[218] Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.*, 486, 495.
[219] Cf. *Ibid.*, 495; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.*, 454-455.

b) *La pérdida de relevancia de la Encarnación*

En la teoría de Anselmo la Encarnación no es considerada en sí misma sino «en función de un acto» que nos va a traer la salvación: la muerte satisfactoria de Cristo. Así, es considerada como simple condición de posibilidad para la redención, sin apenas valor soteriológico en sí misma. Con ello, la Encarnación pierde relieve teológico considerándose como algo secundario aunque necesario dentro de la economía de la redención y de la salvación. No era esta la visión de la Tradición que le ha precedido, para la cual, la Encarnación en cuanto unión del hombre con Dios, era en sí misma un acto salvador[220]:

> «El Verbo de Dios, nuestro Señor Jesucristo, quien por su inmenso amor (Ef 3,19) se hizo lo que nosotros somos, a fin de elevarnos a lo que él es» (*Adversus Haereses*, V, Prólogo)[221].

Y también de manera análoga:

> «Para eso se hizo el Verbo hombre, y el Hijo de Dios Hijo del Hombre, para que el hombre mezclándose con el Verbo y recibiendo la filiación adoptiva, se hiciese hijo de Dios» (*Adv. Haer*., III, 19, 1)[222].

Sin embargo, para la teoría anselmiana, la unión Dios-hombre no tiene ya valor en sí misma, ni es salvadora por sí misma, sino que es sólo necesaria para la constitución de un sujeto capaz de satisfacer a Dios mediante la consecución de un acto humano, a la vez, infinitamente meritorio y voluntario, como es el de la muerte en cruz, a través del cual

---

[220] Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.*, 493.

[221] IRENEO DE LYON, *Contra los Herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis,* Conferencia del Episcopado Mexicano, México 2000, 478. Hay que hacer notar que, J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.,* 375, no cita bien la obra de Ireneo de Lyon. Señala que el texto de *Adversus Haereses* pertenece al capítulo I, 1 del libro V cuando en realidad pertenece al Prólogo de ese mismo libro.

[222] IRENEO DE LYON, *Contra los Herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis, op. cit.,* 333. También aquí J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.,* 375, cita mal. Indica que el texto pertenece al capítulo 19, 3 del libro III cuando pertenece al capítulo 19, 1 del mismo libro.

nos consigue el perdón de los pecados y la salvación. Como consecuencia, la vida histórica de Jesús no tiene prácticamente relevancia soteriológica, tan sólo se la considera como la preparación necesaria para llegar a ese acto infinitamente meritorio y satisfactorio de la muerte en cruz. Con lo cual se puede decir que la finalidad de la Encarnación es la muerte en cruz o que «Jesús vino para morir» en la cruz por nuestros pecados[223].

Esta forma de entender la Encarnación va a dar lugar a una concepción de la salvación fundamentalmente negativa, centrándose en la eliminación o el perdón del pecado y olvidando todos los aspectos positivos de la divinización humana que había inspirado la teología de la Encarnación en la tradición oriental. De tal suerte que, en vez de decir que, el Hijo de Dios se hace hijo del hombre para que el hombre se haga hijo de Dios, se dice que la Encarnación es necesaria solamente para que se pueda dar una satisfacción adecuada y completa a Dios por nuestros pecados. Pero la economía de la salvación ve en el misterio de la Encarnación unas perspectivas más amplias: Dios asume nuestra condición humana para

[223] Cf. *infra*, 187-189; L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre*, *op. cit.*, 399, indica que Anselmo en su argumentación manifiesta lo siguiente: «Lo que realmente repara la ofensa no es la encarnación y la vida de Cristo. Éstas no son más que los presupuestos que posibilitan la verdadera reparación condigna en la muerte cruenta de la cruz. La cruz expía, repara la ofensa y restablece el recto orden del universo. "Dios, llega a decir Anselmo, encuentra hermosa la muerte de cruz porque a través de ella se aplaca su justicia" (Cur Deus homo, I, 14)»; J. M. MARDONES, *Matar a nuestros dioses. Un Dios para un creyente adulto*, PPC, Madrid [2]2007, 73, indica que con estos presupuestos la imagen de Jesús queda horriblemente deformada y su vida separada de su pasión y muerte: «La metáfora sacrificial se concentra de tal manera en la cruz que se traga la vida entera de Jesús. La vida de Jesús queda devaluada a ser el tiempo de la espera o de preparación para el "momento de la verdad". Esta concentración en la muerte sangrienta y dolorosa parece ser la única finalidad y propósito de la vida de Jesús. Jesús vino para morir en la cruz por nuestros pecados. Se repite tanto este estribillo que queda marcado a fuego en la interioridad de los corazones y pensamientos. La muerte fue el verdadero objetivo y propósito de Jesús»; E. MARTÍNEZ LOZANO, *¿Qué Dios y qué salvación? Claves para entender el cambio religioso*, *op. cit.*, 194-195, señala también esta separación entre la vida y la muerte en cruz de Jesús, lo que conlleva el peligro de pensar que Jesús vino para morir: «En su origen, se dio un modo de *entender la cruz de Jesús al margen de lo que fue su vida*… De un hecho histórico se hizo un principio abstracto. En lugar de dirigir la mirada al Crucificado, se dirigió a la Cruz. En lugar de ver la cruz como consecuencia de un modo concreto de vivir, se le atribuyó valor por sí misma, incluso desconectándola de la vida anterior, de modo que, en cierta medida, ésta última quedaba privada de valor. Era como si toda la vida de Jesús tuviera únicamente sentido como preparación al acontecimiento del Calvario. De ese modo, se perdía *precisamente* el núcleo más valioso de la cruz: Jesús murió como murió por vivir como vivió».

entrar en relación con el ser humano y divinizarle, aún cuando no hubiera pecado[224].

Por otra parte, esta concepción de la Encarnación alimenta una explicación errónea sobre la relación que Cristo tiene con nosotros. En vez de explicar esta relación desde el hecho de la asunción amorosa por su parte de la naturaleza humana y de nuestra historia para hacerse en todo semejante a nosotros –excepto en el pecado- formando parte de nuestra familia humana para desde aquí salvarnos, o desde su «ser para los demás» en el servicio amoroso hasta la muerte, o incluso desde la unión estrecha y amorosa que tiene con cada hombre, permitiéndole a éste participar de la vida divina y de esta forma acceder en Cristo a la salvación, explicará, sin embargo, esta relación por medio de un premio que Cristo ha conseguido por su satisfacción sobreabundante a Dios y del cual no necesita o con el que no sabe muy bien qué hacer. Cristo no necesita ningún mérito en provecho propio ya que no tiene ninguna deuda que pagar a Dios y todos los bienes del Padre le pertenecen. Pero lo que sí puede hacer es utilizar ese premio, esos méritos en beneficio de un tercero. ¿Y quién mejor que la humanidad pecadora que ha ofendido a Dios y que tiene por ello una deuda que debe pero que no puede pagar? Si el Hijo lo quiere no se opondrá el Padre a ello. Pero este tipo de relación, como se ve, es extrensicista, accidental, cuasi comercial y exenta de toda relación personal[225].

También, en este acto satisfactorio parece que se armonizan aparentemente la justicia y la misericordia, cuando expresa Anselmo que no puede pensarse nada más grande en misericordia ni más justo:

---

[224] Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.*, 493
[225] Cf. *Ibid.*, 488, 493.

> «En cuanto a la misericordia de Dios, que a ti te parecía que iba a perecer cuando considerábamos la justicia de Dios y el pecado del hombre, la encontramos tan grande y tan conforme con la justicia, que *no se puede pensar ni mayor ni más justa*» (II, 20)[226].

Pero es preciso hacer notar que este tipo de pensamiento encierra a Dios en él, como ya vimos anteriormente[227]. Frente al *Deus semper mayor* (Dios siempre es mayor), se propone ahora el *mayor cogitari non potest* (no puede pensarse mayor). De esta forma, Anselmo limita y encasilla a Dios con su racionalismo, aunque sea un racionalismo al servicio de la fe[228].

c) *La Resurrección no tiene valor soteriológico*

Como la salvación se reduce al acto satisfactorio de la muerte de Cristo, no teniendo prácticamente valor soteriológico ni la Encarnación ni la vida histórica de Jesús, la teoría de la satisfacción se muestra totalmente desconocedora de la Resurrección como acontecimiento clave de la salvación. Aquí, Anselmo se aleja del testimonio del Nuevo Testamento. En su sistema soteriológico, quizá por un aumento desmesurado de lo jurídico, la Resurrección está totalmente de más, no dedicándole en su obra más que tres líneas[229].

Está claro que, Anselmo no considera en su obra el acontecimiento de la Resurrección como algo fundamental para la salvación. Para él, ésta

---

[226] ANSELMO DE CANTORBERY, *Cur Deus homo?,* en *Obras completas de San Anselmo,* v. I, *op. cit.,* 887. La cursiva es nuestra.
[227] Cf. *supra*, 115-117.
[228] Cf. ANSELMO DE CANTORBERY, *Cur Deus homo?*, (II, 19-20), en *Obras completas de San Anselmo,* v. I, *op. cit.,* 883-887; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.,* 488, nota 23; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.,* 400, 410.
[229] En el capítulo tercero del libro II habla de la resurrección en estos términos: «La futura resurrección de los muertos aparece clara. Porque si el hombre ha de ser renovado de un modo perfecto, esto no puede ser más que rehaciéndole tal cual hubiera sido de no haber pecado» (ANSELMO DE CANTORBERY, *Cur Deus homo?*, en *Obras completas de San Anselmo,* v. I, *op. cit.,* 829).

es como un apéndice que no influye nada en el hecho de la redención del hombre[230]. Esta forma de entender la redención y la salvación no es admisible para el teólogo contemporáneo. Sin la Resurrección de nada sirven la pasión y la muerte de Jesús, el hombre seguiría en la misma condición que antes de la venida de Jesucristo[231].

d) *La muerte de Jesús queda sin explicar*

La «teoría de la satisfacción» no llega a explicar en el fondo la muerte de Jesús. Esto puede parecer increíble ya que precisamente éste era su objeto. Pero es una consecuencia de haber separado esa muerte de la vida histórica y de la Resurrección de Jesús. Esta insuficiencia se ha producido al concebir la divinidad de Jesús como un principio meramente formal de valoración de sus actos, lo que lleva por su misma dinámica a hacer innecesaria su muerte. ¿Cómo puede ser esto? La explicación es la siguiente. La muerte de Jesús, al ser no debida y ser realizada por un hombre-Dios, tiene un valor infinito y, a la vez, puede satisfacer sobreabundantemente a Dios. Pero, de la misma manera, podemos decir que cualquiera de los actos de Jesús, por tratarse de un sujeto divino, ha de tener igualmente un valor infinito. Teniendo en cuenta esta aclaración, podemos concluir diciendo que la muerte de Jesús no era «necesaria» para ofrecer a Dios ese *plus* que posibilitase la satisfacción de su honor violado,

[230] Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.*, 493.

[231] L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del Hombre*, Cristiandad, Madrid 1981, 391-392, indica lo peligroso que resulta esta interpretación de la obra salvadora de Cristo: «En toda esta soteriología falta por completo la resurrección. Según ella no habría sido preciso que Cristo resucitara. Habría podido redimirnos con el simple hecho de sufrir, derramar su sangre y morir en la cruz. No podemos ocultar las peligrosas limitaciones de este modo de interpretar el significado salvífico de Jesucristo».

puesto que cualquier otro acto de Jesús también sería no debido y tendría un valor infinito, pudiendo posibilitar dicha satisfacción[232].

Anselmo había tratado de sortear esta dificultad, fundamentando la necesidad de la muerte de Jesús en su carácter sobreabundante, pues, con ella ofrecía un *plus* a Dios al que no estaba obligado, ya que la muerte para el autor es consecuencia del pecado y como en Jesús no existe éste, no estaba obligado a morir[233]. Pero no debemos olvidar que, cualquier acto de

---

[232] Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.*, 487, 489, 494; F. OCARIZ– L. F. MATEO SECO – J. A. RIESTRA., *El Misterio de Jesucristo. Lecciones de Cristología y Soteriología, op. cit.*, 419, dice en este sentido: «Por esta razón, no sólo la Pasión y la Muerte de Jesús, sino su vida entera, todos y cada uno de sus actos humanos, tuvieron valor satisfactorio, porque todos fueron expresión de su amor y obediencia al Padre (cf. Jn 4,34; 8,29). Amor y obediencia que se manifestaron de un modo supremo en la Cruz (Fil. 2,8)»; F. PASTOR RAMOS, «Por qué y cómo la muerte de Cristo nos ha salvado», *art. cit.*, 184, expresa esta misma idea cuando habla de la teoría de la satisfacción: «Además (esta teoría), tampoco explicaría la necesidad de la muerte, dado que otros actos del Hombre-Dios también tendrían ese valor "satisfactorio"».

[233] En el capítulo segundo del libro II de *Cur Deus homo?* que lleva por título: «*Que el hombre no hubiese muerto si no hubiese pecado*» afirma Anselmo: «El hombre fue creado de tal forma, que podía no morir. Esto se colige fácilmente de lo ya dicho; es decir, porque repugna a la sabiduría y a la justicia de Dios el obligar a pasar por la muerte sin culpa a aquel que fue creado inocente para que después fuese eternamente bienaventurado. Luego, síguese que, si nunca hubiese pecado, nunca hubiese muerto» (ANSELMO DE CANTORBERY, *Cur Deus homo?*, en *Obras completas de San Anselmo,* v. I, *op. cit.*, 829). Y en el capítulo once del libro II que lleva por título: «*Que murió libremente y que la mortalidad no pertenece a la esencia de la naturaleza pura del hombre*» afirma también: «No creo que la mortalidad pertenezca a la naturaleza pura, sino a la corrompida; pues si nunca hubiese pecado el hombre y su inmortalidad se hubiese afirmado de modo inmutable, no por eso sería menos verdaderamente hombre» (*Ibid.*, 849). ¿Qué podemos decir al respecto? Hoy no se puede entender esta relación «pecado-muerte», en el sentido de que si el hombre no hubiera pecado no hubiese estado obligado a morir biológicamente. Esto es un error., ya que el hombre debe pasar por la muerte biológica para poder llegar al pleno desarrollo de su ser. .Entonces, hay que entender la relación «pecado-muerte» en el sentido de que el pecado hace de la muerte física un momento de soledad, ambigüedad, desesperación, rebelión y fracaso que sin él no existirían. La muerte biológica hubiese tenido que ser un paso normal del ser humano a la fase definitiva de su propio ser y de su relación con Dios y con todo lo creado.; en definitiva, el paso a la resurrección. Así que, decir que la muerte es consecuencia del pecado hay que entenderlo en el sentido de que el pecado lleva a cabo la ruptura de la relación, comunión y comunicación con Dios, y esto como consecuencia implica la muerte plena y total del hombre, pero no se puede decir que la muerte física sea consecuencia del pecado. Sobre este tema puede verse la opinión de distintos autores, p. ej., F. VARONE, *El dios «sádico». ¿Ama Dios el sufrimiento?, op. cit.*, 204, quien se pregunta: « ¿Hubo un maravilloso y perfecto estado primigenio caracterizado, sobre todo, por la ausencia de muerte? ¿Se hizo mortal el hombre como consecuencia y castigo del pecado de Adán? En la perspectiva que hemos dado en llamar de la "carne original" no hay, evidentemente, relación alguna de causa y efecto entre el pecado y la muerte… Ciertamente que "por un hombre vino la muerte"; fue el primer hombre, Adán, quien la inauguró. Pero en ningún lugar se afirma que aquel Adán no habría tenido que morir,… El contexto inmediato no sólo no dice tal cosa, sino que afirma positivamente lo contrario. La primera humanidad, inaugurada en Adán, es definida con las siguientes características naturales: "corruptible, sin gloria y débil" (1 Cor 15,42-43). Adán fue creado "cuerpo animal" (mortal, por lo tanto); sólo con Cristo, nuevo Adán, se inaugura una "humanidad nueva", "cuerpo espiritual" (por consiguiente, inmortal, participante

Jesús, aparte de tener un valor infinito -ya que es llevado a cabo por el mismo Hijo de Dios encarnado-, por la misma razón, es sobreabundante, puesto que es un acto de amor totalmente libre, voluntario y gratuito y, por lo tanto, no debido. Entonces podemos preguntarnos: ¿Es la muerte lo único sobreabundante que Jesucristo puede ofrecer a Dios? ¿No bastaba la vida de Cristo para la salvación humana? o ¿tiene más valor la muerte que la vida[234]?

Como consecuencia de un centramiento exagerado en la pasión y muerte de Jesús –al margen de su vida histórica y de su Resurrección-, como fundamento de la satisfacción a Dios y, por ende, de la salvación, se corre el peligro de llegar a una concepción equivocada y masoquista del dolor y el sufrimiento, atribuyéndoles un valor *en* y *por sí mismos* que no tienen, considerándolos como algo bueno, que incluso hay que procurar y desear en nuestras vidas, siendo muy grato a Dios. Este pensamiento erróneo, que se ha dado a lo largo de la historia del cristianismo, lamentablemente todavía se encuentra arraigado hoy en el imaginario de muchos cristianos[235].

---

de la vida de Dios)». Cf. *Ibid*, 204-208; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991, cap. IV: «Teología del pecado original. ¿Dones preternaturales?: *la inmortalidad*», 165-168; L. F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial*, BAC, Madrid 1993, cap II: «La oferta original de la gracia: el "estado original" y el paraíso: *la inmortalidad*», 44-47; ID., *Introducción a la Antropología Teológica*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1993, cap. V: «El hombre pecador. El pecado original: los efectos del pecado original», 127-128; A. TORRES QUEIRUGA, *Creer de otra manera*, Sal Terrae, Santander 1999, cap. 2.3: «Lectura deformada del ciclo de la creación», 9; L. M. ARMENDÁRIZ, *Hombre y mundo a la luz del Creador*, Cristiandad, Madrid 2001, cap. VI, 3: «Inmortalidad paradisíaca y muerte histórica: *la relación entre muerte y pecado*», 214-217.

[234] Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, *op. cit.*, 494; TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* III, q. 46, a.5, ad 3, traducción en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Tomo XII, *op. cit.*, 424, afirma que «el mínimo padecimiento de Cristo era suficiente para redimir el género humano de todos sus pecados». K. RAHNER, «Redención», en K. RAHNER (dir.), SM, t. V, *op. cit.*, cc. 768-769, no está de acuerdo en aislar la muerte de Jesús del resto de su vida para considerar a la primera como una «obra supererogatoria».

[235] Cf. *infra*, 134-136; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, *op. cit.*, .489; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo*, *op. cit.*, 410; J. M. CASTILLO, *Víctimas del pecado*, *op. cit.*, 133, lo expresa así: «Ahora bien, detrás de esta idea hay una teología implícita, no sólo de la redención, sino además de Dios. Es la teología que piensa y enseña que es el dolor y el sufrimiento lo que salva. Y además que lo que

e) *Dios Padre marginado de la obra redentora*

Anselmo, al separar la vida y la muerte de Jesús, la persona y la obra del Hijo, cae en la más grave de las objeciones: marginar a Dios Padre de la obra redentora, lo cual le aparta del lenguaje neotestamentario. En su obra anuncia de antemano la distinción de Lutero entre un Padre justiciero y un Cristo misericordioso. A diferencia del Nuevo Testamento, el Padre no aparece como origen de la salvación, sino como alguien que se presenta como un obstáculo para conseguirla, al que hay que aplacar a través de una satisfacción sobreabundante para que los hombres puedan acceder a la misma. Es verdad que, también para Anselmo, el Padre es quien envía a su Hijo al mundo, pero lo hace para recibir una satisfacción de él. Sin embargo, el Nuevo Testamento nos presenta a la persona del Padre enviando a su Hijo al mundo por amor, para que éste tenga vida eterna y se salve (cf. Jn 3, 16-20). Así, el Padre envía y da a su Hijo para que se pueda llevar a cabo la restauración del hombre. Por el contrario, Anselmo parece afirmar que el envío y la donación del Hijo sólo pueden llevar a cabo la restauración del hombre si previamente se realiza una satisfacción a Dios. De esta forma, Dios Padre, aparece como el que pone

---

aplaca a Dios ofendido por nuestros pecados es exactamente eso, el dolor y el sufrimiento. De donde se sigue inevitablemente una religión que exalta el valor del sufrimiento en sí. Como igualmente exalta también la espiritualidad del "dolorismo" y el valor de las penalidades y la resignación para estar cerca de Dios»; J. M. MARDONES, *Matar a nuestros dioses. Un Dios para un creyente adulto*, *op. cit.*, 73-75, indica que, «con esta exaltación de la muerte y la cruz, se sacraliza el sufrimiento con toda una serie de consecuencias negativas, patológicas… No es extraño escuchar que "a este mundo hemos venido para sufrir". Un cristianismo sin sufrimiento no es un cristianismo. La alegría, el gozo y, desde luego, cualquier placer, no sólo sexual, quedan siempre bajo la sospecha del pecado… Ahora es el sufrimiento, el dolor, el ayuno, las penitencias, las renuncias, lo que nos santifica y hace agradables a Dios. De nuevo planea la imagen de un Dios sediento de sangre, dolor y sufrimiento humano»; M. A., MENCHÓN DOMÍNGUEZ, «Aspectos martiriales en la tradición bíblica», *Almer* 1 (2007) 78-79, lo expresa así «Esta visión deformada, al centrarla únicamente como sacrificio para aplacar el castigo divino, merecido por la culpa, ha tenido unas consecuencias infortunadas en la práctica de la piedad popular, que en ocasiones busca el sufrimiento físico y el derramamiento de sangre a fin de conseguir favores de la divinidad o simple resignación ante el propio sufrimiento o el sufrimiento de los demás».

obstáculos y dificultades para obtener la salvación, quedando marginado de la obra redentora[236].

Anteriormente hablamos del «racionalismo» del método anselmiano y vimos que daba lugar a una serie de nociones controvertidas, tales como: el pecado como ofensa, la malicia infinita y la satisfacción. Ello plantea una serie de objeciones al sistema de Anselmo, entre las que destacan las siguientes: una imagen de Dios sádica y no cristiana, una concepción deformada del pecado, la infinitud del pecado y una concepción blasfema de la satisfacción.

f) *Una imagen no cristiana y sádica de Dios*

Anselmo, hombre de su tiempo, utiliza las categorías jurídicas y feudales, existentes en su ambiente cultural, proyectándolas sobre Dios. En la figura del «señor feudal» predomina más el sentido del honor justiciero que el de la justicia y la misericordia. Como consecuencia de este antropomorfismo la imagen de Dios que aparece en la obra de Anselmo se distancia mucho de la del Dios-Padre-bueno que nos transmite Jesús y se transforma en la de un Dios que parece estar más preocupado por la preservación de su honor que por la vida y salvación de sus criaturas. Es la imagen de un Dios que para conceder el perdón y la salvación a los hombres tiene que recibir una satisfacción sobreabundante que restaure el honor violado. Según su argumento, esto sólo lo puede hacer su Hijo, el cual debe encarnarse y morir para presentar dicha satisfacción. Todas estas ideas están muy lejos del Dios presentado por Jesús en los Evangelios. Aquí, parece que la imagen que se presenta es la de un Dios más justiciero

[236] Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.,* 494.

que justo, vengativo y hasta sanguinario y de ninguna forma misericordioso. Es un Dios que ejerce un dominio absoluto y arbitrario sobre sus creaturas, incluso sobre su propio Hijo[237].

En la obra *Cur Deus homo?*, Bosón plantea preguntas sobre cómo Dios puede ser así. Pide razones y Anselmo se las da. Él se coloca de parte

[237] Cf. J. M. CASTILLO, *Víctimas del pecado, op. cit.,* 149-159, indica que la «teoría de la satisfacción» de Anselmo ha influido de forma nefasta en la elaboración de una imagen de Dios totalmente deformada que ha llegado incluso hasta nuestra época: «Seguimos, pues, con la mentalidad de un Dios al que le importa más su honra y su justicia que el amor que debe caracterizar siempre a un Padre. La mentalidad envenenada, que terminó por envenenar igualmente nuestra comprensión fundamental de Dios. Hasta llegar a esa imagen repugnante, que tantas veces se le ha predicado al pueblo en los sermones, de un Dios que necesitaba y exigía la sangre y la muerte de su amado Hijo, para aplacarse en su furor contra el pecado y contra los pecadores. Cuando, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, la Europa ilustrada leía con entusiasmo las hondas reflexiones de libertad y emancipación que difundían los mejores pensadores de la Modernidad, los fieles que acudían a los templos se veían obligados a escuchar sermones en los que, por ejemplo, se les decía: "Mirad hasta dónde Dios, al que nosotros creemos tan bueno, lleva su venganza contra su Propio Hijo, al que ve cargando con nuestros crímenes" (Masillon, *Sermons pour le carême*, IV, Paris, 1810, p. 329). Es difícil agredir tan duramente, con menos palabras y a un mismo tiempo, a Dios, a Cristo y a los cristianos. Eso se ha hecho tantas veces y con tanto desacierto que, a estas alturas, resulta extremadamente difícil recomponer la imagen de un Dios tan despiadadamente justiciero, vengativo y celoso de su honor. Un Dios, además, amenazante. Hasta no dejar respiro a la pobre gente, si no era a base de someterse sin condiciones a las duras exigencias de la religión, con la mirada siempre puesta en los castigos de esta vida y de la otra»; H. KESSLER, *Cristología,* en TH. SCHNEIDER, *Manual de Teología Dogmática, op. cit.,* 472, critica la imagen de Dios a la que dan lugar este tipo de teorías: «Se critica especialmente el que la imagen que aquí se impone de Dios como soberano patriarcal y cruel, que reclama un sacrificio expiatorio sangriento y que no otorga el perdón incondicionalmente sino sólo tras la muerte de Jesús, es una imagen que contradice el mensaje de Jesús y que no hace a Dios merecedor de nuestra confianza»; J. M. MARDONES, *Matar a nuestros dioses. Un Dios para un creyente adulto, op. cit.,* 72, dice al respecto: «Hasta el día de hoy tenemos la imagen de un Dios Padre ofendido, cuando no airado, que necesita la sangre preciosa de su Hijo para aplacarse. Otra vez de nuevo lo que hay que decir es que, con esta imagen, quien peor queda es Dios mismo. Este rostro sádico de Dios, sediento de sangre, que no perdona ni a su propio Hijo, no tiene nada que ver con el de la parábola del padre del hijo pródigo ni con tantas parábolas y expresiones de Jesús. Es su opuesto. Es una horrible distorsión frente a la que hay que reaccionar con prontitud y un rechazo radical»; B. SESBOÜÉ, *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y hombres del siglo XXI,* San Pablo, Madrid 2000, 106, indica la persistencia de esta visión equivocada de Dios: «Reconozcamos que esta imagen de un Dios severo y justiciero, de un Dios sin corazón que castiga, anida aún en muchas conciencias. Ha estado demasiado presente en las catequesis del siglo XIX y de comienzos del siglo XX, en el curso de la dramática desviación de lo que se ha llamado la "pastoral del terror"»; M. A., MENCHÓN DOMÍNGUEZ, «Aspectos martiriales en la tradición bíblica», *art. cit.,* 78, expresa también esta deformación de la imagen de Dios. En este sentido hay que decir que esta concepción de Dios ha llegado incluso hasta nuestros días. ¿Quién no recuerda el siguiente himno de Vísperas que se canta durante la Cuaresma en la Liturgia de la Horas hasta el Sábado de la semana V y que luego se enseñó a los fieles para cantarlo alegremente durante las eucaristías?: «*Te damos gracias Señor porque has depuesto la ira y has detenido ante el pueblo la mano que lo castiga. Te damos gracias Señor, te damos gracias*» (COMISIÓN EPISCOPAL ESPAÑOLA DE LITURGIA, *Liturgia de las Horas,* Vol. II, *Tiempo de Cuaresma. Santo Triduo Pascual. Tiempo Pascual,* Coeditores Litúrgicos, Barcelona 1988, 33). ¿Cómo podemos orar a Dios de esta forma y quedarnos tan tranquilos? ¿Nos parece normal que Dios sea así, un Dios iracundo y castigador? Pues, esta imagen de Dios –transmitida por la Iglesia a lo largo de buena parte de su historia- es la que lamentablemente tienen todavía muchos creyentes.

de la misericordia, y Anselmo de parte de la justicia, pero ninguno de los dos son capaces de armonizar ambas dimensiones del Dios bíblico[238]. Por ejemplo, hablando del perdón, Bosón le pregunta cómo puede exigir Dios que perdonemos a los que nos ofenden, si él mismo no perdona gratuita y misericordiosamente. La respuesta es:

> «Ninguna repugnancia hay en esto, porque Dios nos lo manda para que no presumamos hacer lo que es de sólo Dios. Pues a nadie toca hacer venganza sino a El, que es el Señor de todas las cosas; pues cuando lo hacen los poderes terrenos, es el mismo Dios quien lo hace, pues han sido instituidos por El con ese fin» (I, 12)[239].

Así, del perdón se pasa a la venganza divina. Al final, resulta que, el hombre que perdona a los enemigos y renuncia a la venganza, es más «divino», aunque menos «lógico y racional» que el Dios del sistema anselmiano. De esta forma, la ley del talión es sólo atribución divina y la racionalización de la venganza, implantada en los códigos jurídicos, entra en la cruz como pago de la deuda[240].

Y cuando, hablando de la muerte sangrienta e ignominiosa del Hijo, Bosón le hace caer en la cuenta que «parece muy extraño que Dios se deleite o necesite de la sangre de un inocente, de suerte que no quiera o pueda perdonar al culpable más que con esa muerte» (I, 10)[241], Anselmo

---

[238] Cf. F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.,* 409. Algún comentarista, como B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.,* 363-364, señala que la misericordia y la justicia de Dios se armonizan en Anselmo al final de su obra, citando el texto de ANSELMO DE CANTORBERY, *Cur Deus homo?*, (II, 20), en *Obras completas de San Anselmo,* v. I, *op. cit.,* 887. Ya dimos nuestra opinión sobre este texto (cf. *supra*, 120-121), indicando que expresaba una vez más el racionalismo inherente en la obra de Anselmo. Aunque sea un racionalismo al servicio de la fe limita y encasilla a Dios, no permitiéndole ser ni obrar de otra manera. Puede verse también la reflexión que hacemos al respecto al tratar el comentario de B. Sesboüé sobre la «teoría de la satisfacción» de Anselmo (cf. *infra*, 148-149).

[239] ANSELMO DE CANTORBERY, *Cur Deus homo?*, en *Obras completas de San Anselmo*, v. I, *op. cit.*, 779.

[240] Cf. J. A. ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios, op. cit.*, 150, 152.

[241] ANSELMO DE CANTORBERY, *Cur Deus homo?*, en *Obras completas de San Anselmo*, v. I, *op. cit.*, 773.

termina el capítulo sin dar ninguna explicación clara sobre esta cuestión que aclare esta imagen de Dios deformada; tan sólo dice:

> «Puesto que te revistes en esta cuestión de la persona de aquellos que no quieren creer nada más que con la demostración previa de la razón, quiero seguirte los pasos para que veas que no encontraremos en Dios ningún inconveniente, y que cuando hay una razón para una cosa, por pequeña que sea, es admitida mientras no se oponga en contrario otra mayor» (I, 10)[242].

Como se ve, Anselmo cambia de tema sin dar ninguna respuesta clara a la aporía presentada por Bosón, pero que en realidad es presentada por él mismo[243].

g) *Una concepción deformada del pecado*

Esta imagen del «señor feudal» aplicada a Dios puede dar lugar también a una concepción equivocada del pecado. Anselmo pasa de la lesión del orden ontológico de las cosas a la ofensa personal a Dios. ¿De qué forma? Quiere hacer ver que Dios no puede perdonar sin más el pecado del hombre, por eso lo concibe como una lesión del orden establecido. Pero, en este caso, para restaurarlo sería suficiente el arreglar lo que objetivamente se ha dañado, no teniendo que tener la reparación del mismo

---

[242] *Ibid.*, 773.

[243] Esta proyección de la violencia y de lo violento sobre Dios produce una grave deformación de su imagen en la que incurrieron, no sólo Anselmo, Lutero, Calvino, etc., sino también otros muchos autores a lo largo de la historia. Esto nos debe poner en guardia para no volver a concebir a Dios desde nuestra violencia ni proyectarla sobre El. Dios no es violento, ni cruel, ni colérico, ni justiciero, ni castigador, etc. Así somos nosotros pero no El. Cf. L. MALDONADO, *La violencia de lo sagrado. Crueldad «versus» oblatividad o el ritual del sacrificio*, Sígueme, Salamanca 1974, 269, 270, dice al respecto: «todas las cautelas son pocas para no recaer de nuevo en la proyección de nuestra violencia sobre Dios; más precisamente, para no medir la acción de Dios según los reflejos de nuestra crueldad, ni comparar el misterio de Dios Padre con el padre humano que descarga su ira sobre el hijo y lo destroza… Dios es realmente el "gran otro" y el distinto del hombre por su mansedumbre trascendental, por su radical no-violencia. Los "otros" somos nosotros debido a nuestra violencia y crueldad que luego proyectamos sobre él»; R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Sígueme, Salamanca 1982, 214, lo manifiesta así: «Si nos referimos a los pasajes que se refieren directamente al Padre de Jesús, comprobaremos sin dificultad que no hay en ellos nada que permita atribuir a la divinidad la menor violencia. Por el contrario, se nos habla de un Dios extraño a toda violencia».

un valor infinito. Sin embargo, Anselmo, quiere hacer ver la magnitud infinita del pecado. Entonces lo concibe como una ofensa personal a Dios. De esta forma, la satisfacción proporcionada debería ser infinita, aunque no se ve por qué Dios haya de exigirla necesariamente.

Es importante hacer notar que la noción de pecado se ciñe demasiado a la noción del honor divino ofendido. De ahí puede deducirse una concepción meramente jurídica del pecado, como si se tratara de un robo efectuado contra Dios. Así, en el sistema de Anselmo parece que Dios y el hombre son más bien dos señores en competencia -con desiguales oportunidades- que compañeros de camino, en el que Dios se humaniza encarnándose para relacionarse con el hombre y ofrecerle gratuitamente la salvación.

Pero, ¿el pecado del hombre alcanza y ofende a Dios directamente? Parece que ello atentaría contra la trascendencia de Dios y proyectaría sobre El algunos rasgos antropomórficos tomados de la psicología humana, tales como: Dios se enfada, se irrita, se llena de cólera, de «santa ira», está presto a castigar, etc.[244]. Ciertamente el hombre no tiene poder alguno para subir al cielo, presentarse ante Dios y ofenderle directa y personalmente. Entonces, ¿cómo afecta el pecado a Dios? La Revelación nos indica la identificación que Dios hace de sí en Cristo con cada uno de los hombres en la historia (cf. Mt 25, 31-46). Esta identificación nos permite afirmar que con el daño que se hace a una persona, o con el daño que se hace el

[244] Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.,* 512, dice al respecto: «El error de la doctrina de la satisfacción es que ha expresado esta seriedad del pecado no poniéndola en el hombre sino poniéndola en Dios. De este modo, inevitablemente, la gravedad del pecado deja de estar en su *dimensión objetiva* (que el hombre capta muy difícilmente puesto que él es de la raza del pecado), para situarse *en la reacción psicológica* de irritación o de honor ofendido que provoca en la psicología de Dios. Para ello tiene el hombre demasiadas analogías en las experiencias de su propia ira, que tantas veces él reviste de autoridad, de dignidad y de defensa de algún valor sagrado».

hombre a sí mismo, se alcanza realmente a Dios. De esta forma es como se debe entender el pecado como ofensa a Dios. Es decir, el pecado sólo puede ser llamado ofensa a Dios por el daño que hace al ser humano en la historia[245].

h) *La infinitud del pecado*

¿Puede un ser finito cometer un pecado infinito? En principio parece absurdo. Pero «la teoría de la satisfacción» comete la inconsecuencia de medir la magnitud del pecado por el ofendido (Dios) y la

[245] Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.*, 496-497; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.*, 409. Así lo entiende también J. ARREGI OLAIZOLA, «La cruz de Jesús y las cruces de nuestro tiempo», en F. J. VITORIA-J. ARREGI-L. M. ARMENDÁRIZ, *Reflexiones teológicas sobre el Triduo Pascual*, Cuadernos de Teología Deusto nº 25, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao 2002, 32, cuando expresa que el pecado no es una realidad meramente espiritual que sucede entre Dios y la persona, sino algo fundamentalmente histórico: «El pecado por el que muere Jesús no es una realidad meramente espiritual que afecta a las personas en su relación con Dios. El pecado es siempre algo histórico, es la forma en que funciona nuestra historia personal y colectiva, toda esa compleja red de estructuras de mentira y de injusticia que vamos urdiendo las personas y que al mismo tiempo nos constituyen como personas. El pecado es todo lo que nos deshumaniza personal y colectivamente, sin que podamos nunca medir exactamente dónde empieza y dónde acaba la responsabilidad personal y la responsabilidad colectiva. Ese pecado histórico y político, a la vez personal y colectivo, a la vez espiritual y estructural, el pecado de oscuros intereses personales y siniestras estructuras económicas, políticas y religiosas: ese es el pecado del Sanedrín, de Pilato y del pueblo, el pecado que condenó a Jesús en la cruz, y que sigue condenando a la cruz de la marginación, del hambre y de la miseria a tantos millones de seres humanos. Ese es el pecado que Jesús cargó, llevó y superó de raíz con su vida de justicia, de solidaridad, de bondad esperanzada»; E. BUENO DE LA FUENTE, «La cruz el rostro más humano de Dios: Propuesta teológica como alternativa cultural», en F. MILLÁN-E. BUENO-J. ARREGI, *Vida y muerte a la luz de la Pascua*, Cuadernos de Teología Deusto nº 33, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao 2005, 50, es de parecida opinión: «El pecado que ofende a Dios no debe ser contemplado de modo abstracto, sino en el seno de la historia humana. El pecado no se dirige directamente a Dios, sino más bien a través de la mediación que son sus repercusiones sobre otros hombres. La ofensa a Dios es por ello más bien el dolor de Dios ante el sufrimiento humano provocado por los pecados de los hombres. Este pecado hiere la imagen de Dios que es cada uno de los hombres y atenta contra la integridad y la felicidad de todos los hombres. Es la imagen mancillada del hombre lo que provoca un estremecimiento en las entrañas de Dios»; ID., «La cruz, el rostro más humano de Dios», *Staur* 38 (2002) 10, donde expresa la misma idea; A. TORRES QUEIRUGA, *Creer de otra manera, op. cit.*, 11, dice al respecto: «La visión del *pecado* marcha en paralelo. El mismo Tomás de Aquino había dicho que el pecado no es malo porque le haga mal a Dios, sino porque nos lo hace a nosotros: "porque no ofendemos a Dios más que en la medida en que actuamos contra nuestro bien". Sin embargo, todo el peso del discurso acerca del pecado sigue ignorando que lo fundamental es el interés de Dios en que no nos hagamos daño a nosotros mismos, en que no estropeemos nuestra vida y arruinemos nuestra realización. De ese modo el poso que va quedando en el inconsciente es que no debemos pecar porque eso lesiona los "intereses" de Dios, porque le "hace daño a Él": de ahí la amenaza del castigo por su parte y, en el mejor de los casos, el afán de reparación por la nuestra. Allá en el fondo de la conciencia se va formando la imagen de que el pecado sería estupendo para nosotros, pero no podemos gozarlo porque Dios nos lo prohíbe. En otras palabras: Dios no quiere que seamos felices».

magnitud de la satisfacción por el ofensor o por el que satisface (el hombre)[246]. Si para intentar dar una respuesta se alude a que ésta es una ley tomada de las relaciones humanas de la época, el malestar aumenta todavía más, ya que parece que no se hace más que trasladar a Dios unas relaciones feudales en las que las leyes que las rigen están dictadas por los señores de cada territorio y en defensa de su propio beneficio y señorío. De esta forma, es difícil no ver a Dios como una simple proyección de las estructuras humanas opresoras de le época. La mentalidad actual es sensible ante esta dificultad y no puede dar por ello vigencia a la argumentación anselmiana. Hay que hacer notar que la Biblia nunca recurre a un género de lenguaje tan sospechoso para mantener lo absoluto y lo incuestionable del señorío de Dios. En ella, este señorío se fundamenta en la incapacidad de ser objetivado por el hombre y en su capacidad de interpelación que destruye la pretensión de omnipotencia de éste. Es un señorío liberador del hombre y de las realidades en las que se desenvuelve[247].

i) *Una concepción blasfema de la satisfacción*

Como consecuencia de la «concepción deformada del pecado», en la que se pasa de la lesión del orden ontológico de las cosas a la ofensa personal a Dios, y en la que la gravedad del pecado deja de estar

[246] Así lo manifiesta J. GALOT, *Jesús, liberador, op. cit.,* 285-286: «No se puede negar el hecho de que, en un contexto de relaciones personales, una ofensa se mide por la dignidad de la persona ofendida. Pero se mide igualmente por la persona que comete la ofensa. Pues no se ve por qué la ofensa va a estar en relación únicamente con el ofendido, mientras que la satisfacción guardaría relación tan sólo con el que satisface. Tanto en el caso de la satisfacción como en el de la ofensa, se deben tener en cuenta las dos personas interesadas. El valor de un acto depende ante todo de la persona que lo realiza; y secundariamente, en una relación interpersonal, de la persona que constituye el término directo de ese acto. El pecado es un acto de orden finito, en cuanto que lo realiza una criatura; reviste una "cierta infinitud" en cuanto que alcanza a Dios. Análogamente, la satisfacción ofrecida por una criatura también es finita en razón de su autor e infinita en atención a su término. Si el pecado desagrada al amor infinito de Dios, la satisfacción le agrada a ese amor infinito. Hay paridad».

[247] Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.,* 497.

en su dimensión objetiva para situarse en la reacción psicológica de enfado -o de honor ofendido- que provoca en la psicología de Dios, la idea de satisfacción tomará el sentido de que ese Dios irritable *necesita ser aplacado* para que pueda conceder su perdón, lo cual es totalmente falso, monstruoso e incluso blasfemo. Hay que insistir en que la satisfacción no se puede y no se debe entender desde esta perspectiva[248]. En realidad, la satisfacción o expiación es una necesidad de la psicología humana que hace que, ante el mal obrado, el hombre se sienta culpable y, por ello, pretenda rehacer con sus propias fuerzas o capacidades aquello que ha malogrado o destruido. Pero, pronto se da cuenta de su impotencia para llevar a cabo esta tarea:

> «De acuerdo con lo dicho, la idea de expiación sonará a que ese Dios irritable *necesita ser aplacado*. Y desde aquí se convertirá en monstruosa o tal vez en blasfema. Y sin embargo, en su origen, la idea de expiación nace de la experiencia profunda que siente el *hombre* ante la culpa: la experiencia de que *él necesita expiar*. Expresa, por tanto, la necesidad que siente el hombre, no la que siente Dios. La necesidad que siente el hombre de rehacerse a sí mismo, o de recomponer los contextos que ha dejado deshechos, o de detener el germen con que ha infestado una situación determinada, y que ahora queda ya fuera de su propio control. Una necesidad cuya inercia puede ser tan intensa que lleve al hombre, a gestos autopunitivos, tan morbosos como inútiles muchas veces, y que en realidad no hacen más que expresar la impotencia del hombre para rehacer la situación que él ha deshecho»[249].

---

[248] Cf. O. DA SPINETOLL, «El sentido de la cruz en la carta a los Hebreos. Alcance histórico e interpretación teológica», en CH. DUQUOC (et al.), *Teología de la Cruz*, Sígueme, Salamanca 1979, 149-150, así lo indica: «La hipótesis de un Dios airado contra el hombre y que luego se deja aplacar con donativos de diversas clases es demasiado antropológica para ser verdadera y creíble. La teología del chivo expiatorio parece ser un dato común en el oriente próximo, pero resulta difícil, más bien imposible, ver allí la expresión de un querer divino en concreto»; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «La soteriología contemporánea», *art. cit.*, 283, señala que «no existe en el Nuevo Testamento el más mínimo rastro de una prestación previa hecha a Dios por el hombre como condición del perdón; ni menos de una venganza; ni de una exigencia proporcional al pecado. Nunca se dice que Dios haya querido la muerte del inocente como condición del perdón de los culpables. Dios no puede exigir la muerte de Jesús. Un Dios que reclamase la muerte como exigencia previa para otorgar la vida a sus criaturas sería un Dios absolutamente contrario al Dios de Jesús».

[249] J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, *op. cit.*, 513.

De esto se sigue que sólo Dios puede reparar o recomponer las situaciones que han sido deshechas y rotas por el hombre. Sólo El puede restaurar a las personas heridas u ofendidas, recomponer los contextos humanos destruidos, detener la semilla de maldad sembrada en una determinada circunstancia, etc. Por ello, hay que decir claramente que Dios es el autor de la reparación, de la satisfacción; sin El ésta no es posible[250]. Pero, dicho esto, hay que añadir a continuación que el ser humano tiene una parte importante en esta satisfacción, puesto que pertenece al modo de actuar de Dios el obrar haciendo que el hombre haga. De esta forma, Dios suscitará al hombre que intenta reparar el mal producido. Es decir, Dios es el autor de la satisfacción sí, pero la lleva a cabo con y a través del hombre. Sin embargo, esto no nos debe hacer caer en el error de llegar a pensar que el ser humano satisface a Dios, o que Dios es meramente el objeto de la satisfacción del hombre. Ya que entonces volvemos a caer en el «error anselmiano» que consiste en aceptar que ya no es Dios quien realiza la satisfacción (o expiación, o reparación) y se la ofrece al hombre, sino que es el hombre quien realiza la satisfacción y se la entrega a Dios[251].

Esta falsa concepción de la satisfacción va a producir un modo de actuar aberrante por parte del hombre. Su impotencia de reparar o satisfacer convenientemente el mal obrado hace que esta necesidad psicológica se exacerbe y se proyecte sobre Dios. Entonces, su afán de satisfacer se convierte en «el deseo de Dios de ser satisfecho». En esta situación, y ante la impotencia de satisfacer experimentada a través de las vías normales, busca otras alternativas más morbosas, creyendo encontrar en «el dolor» un

[250] Cf. *Ibid.*, 514.
[251] Cf. *Ibid.*, 513-514.

valor aplacante *por* y *en sí mismo*. Llegado a este punto, se prodiga en multitud de actos autopunitivos, tan enfermizos como inútiles para alcanzar la meta propuesta, como dijimos anteriormente. De esta forma, cae en el error de muchas ascéticas pseudocristianas que piensan que «todo lo que vale cuesta»[252]. Pero, desde un punto de vista cristiano, hay que decir claramente que el dolor no tiene ningún valor redentor en sí mismo[253]. El dolor, considerado en su naturaleza, debe de ser mirado como una realidad que el hombre está llamado a hacer desaparecer porque es una consecuencia del pecado y Dios no la quiere[254]. Por ello, no tiene ningún

[252] Cf. *Ibid.*, 513-514.; J. LOIS, *Jesús de Nazaret. El Cristo liberador*, *op. cit.*, 123-124, dice al respecto: «Basta analizar el papel que de hecho ha jugado y juega la cruz en la vida de numerosos creyentes para que surja la sospecha de que se ha producido una profunda desviación en la interpretación de su significado… Es frecuente invocar la cruz de Cristo para exaltar, con resonancias incluso masoquistas, cualquier forma de dolor o negatividad, como vía de identificación con el crucificado o medio necesario de expiación para aplacar la ira de Dios, ofendido por nuestros pecados y necesitado de tal satisfacción para que se cumplan las exigencias que su justicia demanda. Se hacen piadosas consideraciones en torno a la cruz para vincular causal y directamente a la voluntad de Dios cualquier sufrimiento y así justificarlo sacralmente o para reclamar sumisiones bochornosas y pasivas resignaciones ante situaciones de manifiesta injusticia. ¿Y qué decir de tantas prácticas penitenciales, incluso pintorescas y hasta crueles, que son asumidas con la pretensión de abrazar la cruz de Jesús?».

[253] Así lo entiende J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, *op. cit.*, 253-254: «Es evidente que la cruz no es una suma de dolores físicos como si la mayor suma de tormentos fuese la obra de la redención. ¿Cómo podría Dios gozarse de los tormentos de una criatura e incluso de su propio hijo, cómo podría ver en ellos la moneda con la que se le compraría la reconciliación? Tanto la Biblia como la fe cristiana están muy lejos de esas ideas». Cf. J. SOBRINO, *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid [2]1993, 291, indica lo siguiente: «Ante todo hay que enfatizar que el Nuevo Testamento no insiste en que lo doloroso de la cruz, en sí mismo, es lo que produce salvación. Es decir, el Nuevo Testamento no afirma ni menos se concentra en el hecho de que porque hubo sufrimiento hay salvación, y por eso, ni el dolorismo ni el masoquismo encuentran justificación en él»; J. ARREGI OLAIZOLA, «La cruz de Jesús y las cruces de nuestro tiempo», *art. cit.*, 28, se expresa en este sentido de forma contundente: «Jesús no murió porque la muerte y el dolor tengan en sí mismos alguna virtud salvífica. Todavía hay mucha gente que habla de "sufrir por Dios" o de "morir por Dios", como si a Dios le agradaran el dolor y la muerte. Hay mucha gente que sigue pensando que el sufrimiento, ya de por sí, conlleva mérito. De modo, que Jesús nos habría salvado por el mérito de su cruz y de su muerte. Este lenguaje resulta incomprensible. En efecto, lo que salva no es el dolor. Lo que salva no es la muerte. En todo caso, la muerte y el dolor son aquello de lo que necesitamos ser salvados. Si Jesús nos ha salvado, no ha sido por haber sufrido y por haber muerto. Lo que salva no es el dolor y la muerte, sino la solidaridad en el dolor y la muerte».

[254] Como dice F. VARONE, *El dios «sádico». ¿Ama Dios el sufrimiento?*, *op. cit.*, 242, «Dios no siente afición alguna por el sufrimiento; no encuentra en él placer alguno; ni tiene tampoco que exigirlo, como a pesar suyo, para que se haga justicia». Y, entonces, ¿qué pasa cuando una persona sufre? ¿Hay que ofrecer los sufrimientos a Dios? Varone responde: «En estricto rigor, el sentido de los sufrimientos no consiste, pues, en "ofrecérselos a Dios". A nadie se le puede ofrecer sino lo que se piensa que le agrade y proporciona gozo o enriquecimiento. Cuando una persona sufre, por la razón que sea, Dios no se complace en el hecho de que sufra, sino en que a través del sufrimiento, y a pesar de él, esa persona crezca en su "camaradería" con Cristo, en su capacidad de acoger al Espíritu y en su fe en el Creador fiel, el Dios que engendra a la vida» (*Ibid.*, 243).

sentido redentor el dolor proveniente del propio esfuerzo ascético que busca el perfeccionamiento o la construcción personal, ni el dolor impuesto mediante prácticas morbosas para satisfacer o expiar a «alguien» o por «alguien». No se puede decir entonces que a mayor dolor mayor identificación con Cristo redentor. Esto, en principio, es falso[255].

j) *La misión de Cristo queda reducida a la de restaurar el orden primigenio y aplacar a un Dios ofendido*

Según la teología «tradicional» de los orígenes, algún tiempo después de la creación llevada a cabo por Dios, el primer hombre, Adán, situado en el Jardín de Edén (Paraíso), utilizó mal su libertad, cometiendo un acto histórico contrario a la voluntad de Dios que, en el lenguaje teológico, se llama «pecado original». Este acto de desobediencia produjo la enemistad con Dios y la pérdida del estado paradisíaco para él y para todos sus descendientes, los cuales, establecidos en un contexto de pecado, no cesan de pecar ofendiendo continuamente a Dios[256].

---

[255] Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.,* 519-520. Y lo es porque, para identificarse con el Cristo redentor «lo que cuenta no es el dolor como tal, sino la amplitud del amor que ha dilatado tanto la existencia que ha unido lo lejano con lo cercano, que ha puesto en nueva relación con Dios al hombre que se había olvidado de él. Sólo el amor da dirección y sentido al dolor» (J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo, op. cit.,* 253-254). Sin embargo, podemos decir que se dan dos momentos en los que el dolor humano tiene para el creyente un verdadero valor salvador pudiéndose considerar como «dolor de Cristo»: «En primer lugar, cuando se trata de un destino contrario que se impone inevitablemente (y quizás absurdamente) porque, tras luchar contra él, no se le ha podido evitar, o solo se le hubiese podido evitar a costa de apartarse de la justicia o de la propia misión, como era el caso de Jesús. El ejemplo más típico de este primer dolor transformable cristianamente es el simple e inevitable hecho del morir… Y en segundo lugar, cuando se trata de un dolor que, aun pudiendo ser evitable, es asumido libremente por solidaridad con aquellos que lo padecen (normalmente también para asumir su lucha contra él)…, la tradición de seguidores de Jesús está llena de ejemplos bien interpelantes en este sentido» (J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.,* 519).

[256] No podemos estudiar aquí la compleja cuestión del «pecado original». Tan sólo queremos indicar que, esta forma tradicional de entender el problema de los orígenes del hombre y del pecado original, presenta muchas dificultades y aporías de difícil resolución. Hoy se proponen nuevas perspectivas para comprender mejor este tema. Para una nueva visión de esta importante cuestión, cf. F. VARONE, *El dios «sádico». ¿Ama Dios el sufrimiento?, op. cit.,* cáp. 5.1: «El problema de los orígenes», 183-213. El autor hace la siguiente reflexión: «Con la aparición de las ciencias modernas, y en particular las ciencias paleontológicas, este perfecto sistema comenzó a resquebrajarse, para acabar saltando hecho pedazos…

Y aquí entra la «teoría de la satisfacción» de Anselmo -que ya conocemos- y en la que se da una relación estrecha entre pecado original y satisfacción:

> «Sabido es lo profundamente unidos que van "satisfacción" y "pecado original": el primer pecado por el que Dios exige y espera una reparación sangrienta es el de Adán, que transformó a la humanidad entera en una masa pecadora y réproba, hasta que vino un Salvador a "borrar la mancha original y aplacar la ira de su Padre" (oficio de Navidad)»[257].

Así pues, el Hijo inocente viene a restaurar el orden primigenio destruido por Adán y a posibilitar el perdón de Dios ofendido por nuestros pecados:

> «Bastantes siglos después del desastre original, Dios, en la persona de Jesús, su Hijo encarnado, pone en la humanidad a un inocente capaz –mediante su muerte no hipotecada por el castigo- de reparar la ofensa infinita hecha a Dios y liberar

---

Pero con el descubrimiento de la evolución del mundo, de la vida y de las especies, ya no resulta pensable el estado paradisíaco original, como también resulta impensable la hipótesis de una humanidad postadámica definitivamente instalada en el paraíso terrenal gracias al buen comportamiento de su antepasado. Si es cierto que el hombre aparece en una fase muy tardía de la inmensa trayectoria evolutiva; si es cierto que mucho antes de que apareciera el hombre ya abundaban las especies, y la vida ya era una lucha llena de violencia, de sufrimiento y de muerte, entonces ya no es posible pensar que todo esto sea consecuencia del pecado. La rebelión del primer hombre no pudo haber arrojado al hombre a un estado de lucha y de muerte que ya existía como tal desde hacía miles de años… Porque el Adán de la evolución –suponiendo que la evolución haya podido producirse a partir de una única pareja- no es ya el super-hombre de la concepción fixista, sino un ser que apenas ha accedido a la conciencia de sí y a la libertad, por estar aún fuertemente condicionado por la animalidad de la que acaba de emerger. ¿Acaso iba Dios a encomendar, mediante un sabio y benevolente decreto, la decisiva tarea de procurar la felicidad o la desgracia de toda la humanidad a un prognato recién descendido del árbol?... En lugar de ensalzar al infinito el personaje de Adán, se le considera como el simple y humilde comienzo de una humanidad que posteriormente, en Cristo, accede a la plenitud de su desarrollo» (*Ibid.*, 187-191). Sobre el tema del «pecado original» pueden verse también: P. SCHOONENBERG, «El hombre en pecado», en J. FEINER- M. LÖHRER (dirs.), MS, Vol. II/2 (1970) 941-1042, especialmente: «el pecado del mundo», 985-997 y «pecado original y pecado del mundo», 1028-1039; K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo, op. cit.*, cáp. III/4: «El pecado original», 136-146; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de Hermano. Visión creyente del hombre*, Sal Terrae, Santander 1987, cáp. VI: «El pecado original», 299-386; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial, op. cit.*, cáp. IV: «Teología del pecado original», 159-198; L. F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial, op. cit.*, cáp. III: «El pecado original. La condición pecadora de la humanidad, consecuencia del rechazo de la gracia original», 55-131; ID., *Introducción a la Antropología Teológica, op. cit.*, cáp. V: «El hombre pecador. El pecado original», 105-128; L. M. ARMENDÁRIZ, *Hombre y mundo a la luz del Creador, op. cit.*, cáp. VIII: «El atentado contra la Creación: el pecado», 281-335.

[257] F. VARONE, *El dios «sádico». ¿Ama Dios el sufrimiento?, op. cit.*, 181.

> a la humanidad de aquella situación por la que se hallaba fatalmente bajo la cólera y la indignación de Dios»[258].

Pero, esta teología produce una profunda desviación cristológica: Cristo queda rebajado a la función de un simple «fontanero» que repara la avería producida por Adán y sus descendientes:

> «En lugar de hacer resaltar a Cristo como Salvador del hombre, lo rebaja a la categoría de un simple "fontanero" al que se llama para que repare una instalación que había sido perfectamente diseñada y que debería haber funcionado a la perfección. Si todo hubiera marchado debidamente, nuestra Cabeza, nuestro Jefe, nuestro Bienhechor y Señor no habría sido Jesucristo, ¡sino Adán! Quien lo habría decidido todo por nosotros y de una sola vez no habría sido el Hijo de Dios hecho hombre en nuestra historia para unirse a nosotros, precedernos y atraernos, sino un lejano antepasado»[259].

De esta forma, en hipótesis (una hipótesis perfectamente pensable), si Adán no hubiese pecado, podríamos prescindir de Cristo, lo cual no deja de ser una aberración ya que, sólo en El es posible nuestra divinización y nuestro acceso a Dios Padre:

> «Jesús no es el restaurador de una desaparecida "edad de oro" ni está al servicio del retorno cíclico de una historia que gira sobre sí misma. El es, y sólo él, el que inaugura la plenitud futura, el que hace que la historia se eleve por encima de sí misma, en esa progresión lineal en la que Dios es el único que atrae, revela y colma»[260].

Por otra parte, una tal concepción de la misión de Cristo apunta a otra grave deformación teológica: el desinterés de Jesús por este mundo y por la sociedad humana:

> «Lo más grave del tema es que, si efectivamente Jesús tuvo en este mundo la misión que le asignó la doctrina del "sacrificio expiatorio" y de la "satisfacción vicaria",…, entonces nos encontramos con que la misión de Jesús no estaba destinada para cambiar este mundo, para mejorar de alguna manera la sociedad

[258] *Ibid.*, 186.
[259] *Ibid.*, 191-192.
[260] *Ibid.*, 205.

> humana, la convivencia entre los hombres, para humanizar esta vida, para aliviar el dolor y la humillación de los pobres, etc. Nada de eso, por lo visto, entraba en los proyectos de Dios y de Jesús. Todo el asunto estaba en que había que sufrir para aplacar a Dios. O sea, todo apuntaba al cielo y no a la tierra. De donde parece seguirse inevitablemente que Jesús pasó por este mundo sin que le importase gran cosa lo que ocurre aquí abajo. Porque su interés y su mirada estaba fija en el cielo, en la eternidad, en el más allá, en Dios. Lo demás interesa en tanto en cuanto sirve para rendirle culto a Dios o para conseguir que Dios esté menos ofendido por causa de la maldad de los mortales. Se trata, en definitiva, de un *mensaje de ausencia y no de presencia en la vida de esta tierra y de la sociedad humana*»[261].

Si Jesús fue así y su misión fue esa, la consecuencia es clara y triste a la vez: Jesús pasó por este mundo sin ser de este mundo, porque su interés y su misión no estaban en él, lo cual no deja de ser un grave error, como nos lo atestigua el Nuevo Testamento que nos presenta a un Jesús totalmente comprometido con este mundo y con esta historia.

k) *La gratuidad y la misericordia de Dios quedan desdibujadas*

Como ya dijimos, una de las consecuencias del racionalismo singular del método anselmiano es limitar y encasillar a Dios en su actuación. Se ve esto claramente cuando trata el tema del pecado. Anselmo establece los siguientes principios para Dios:

> «A.- Veamos si conviene que Dios perdone los pecados sin la restitución del honor quitado, por sola su misericordia.
> B.- No veo por qué esto sería indigno de El.
> A.- Perdonar el pecado no es otra cosa más que no castigar, y como el castigo consiste en ordenar lo referente al pecado, por el cual no se ha satisfecho, hay desorden cuando se descuida el castigo.
> B.- Es razonable lo que dices.
> A.- Y no conviene que Dios deje en su reino algo desordenado» (I, 12)[262].

---

[261] J. M. CASTILLO, *Víctimas del pecado, op. cit.*, 153.
[262] ANSELMO DE CANTORBERY, *Cur Deus homo?*, en *Obras completas de San Anselmo*, v. I, *op. cit.*, 777.

> «Es, pues, necesario o que se devuelva el honor quitado o que siga el castigo; de lo contrario, o Dios no será justo consigo o será impotente para las dos cosas, lo que no se puede ni pensar» (I, 13)[263].
> «Es imposible que Dios pierda su honor, porque o el pecador devuelve espontáneamente lo que debe o Dios se lo cobra a la fuerza. Porque o el hombre se somete por propia voluntad a Dios, no pecando o pagando lo debido, o Dios le somete, quiera o no, por el tormento, y así le demuestra que es su señor, ya que el hombre rehúsa hacerlo por su propia voluntad» (I, 14)[264].
> «Por consiguiente, es necesario que a todo pecado le siga la satisfacción o la pena» (I, 15)[265].

Según este razonamiento de Anselmo parece que Dios debe proceder así, no le queda otro remedio. Respecto del pecado no quedan más opciones que la satisfacción o el castigo. Con esta alternativa se restringe mucho el margen de actuación del *Deus semper maior* y se difuminan considerablemente su gratuidad y misericordia.

Sin embargo, a Dios nada ni nadie le limitan. Para El no es imposible perdonar el pecado sin exigir una satisfacción proporcionada e incluso sin exigir satisfacción alguna. Así lo observa Tomás de Aquino:

> «Si (Dios) quisiera sin satisfacción alguna librar al hombre del pecado, no hubiera obrado contra justicia… Por eso, si perdona un pecado que sólo tiene razón de culpa, porque se comete contra El, a nadie injuria, como el hombre que misericordiosamente perdona, sin exigir satisfacción, una ofensa cometida contra él, no comete injusticia»[266].

Por ello, no era absolutamente necesario prestar una satisfacción por el pecado. Entonces, el principio: «es necesario que a todo pecado le siga la satisfacción o la pena» debe de ser puesto en cuestión, al menos entendido de forma absoluta, como una norma que ni siquiera Dios puede derogar. Y esto porque Dios posee el poder puro y pleno de perdonar, sin poner

---

[263] *Ibid.,* 781.
[264] *Ibid.,* 783.
[265] *Ibid.,* 785.
[266] TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* III, q. 46, a.2, ad 3, traducción en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino,* Tomo XII, *op. cit.,* 414. Cf. *infra,* 154-155, 171.

condiciones ni exigir prestaciones a cambio. Su gratuidad y misericordia no tienen medida y nadie puede limitarlas[267].

En el mismo sentido se puede hablar de la *necesidad de la Encarnación*. Decir que ésta es «necesaria» para la redención del hombre es limitar mucho la libertad de Dios, que se vería abocada a no poder actuar de otra manera diferente. Pero la gratuidad de Dios no se ve condicionada por ninguna «necesidad»:

> «Es verdad que el hombre pecador, abandonado a sus propias fuerzas, sería incapaz de ofrecer a Dios una reparación adecuada, proporcionada. Pero también es cierto que esa reparación no debe tener necesariamente por autor a un Dios hecho hombre. Puesto que un simple hombre fue el que cometió el pecado como representante de la humanidad, para Dios hubiera sido posible suscitar un hombre que, dotado de una gracia especial, estuviera en condiciones de satisfacer en nombre de todos»[268].

Por su parte, santo Tomás, al exponer las razones de la Encarnación, habla sólo de «conveniencia» no de necesidad, indicando que «convenía que Dios se hiciera hombre». A diferencia de la necesidad, la conveniencia no suprime la gratuidad de la redención[269]. El autor da a entender los

---

[267] Cf. J. GALOT, *Jesús, liberador*, *op. cit.*, 236-237; K. RAHNER, «Redención», en K. RAHNER (dir.), SM, t. V, *op. cit.*, col. 769, observa que el sistema de Anselmo no deja claro la gratuidad salvífica de Dios.

[268] J. GALOT, *Jesús, liberador*, *op. cit.*, 237. En *Ibid.*, 286, dice: «Para que al pecado corresponda una satisfacción del mismo orden, no es necesario que esa satisfacción provenga de un Dios hecho hombre. Para reparar una ofensa finita en su autor e infinita en su término, no se debe exigir una satisfacción infinita en su autor e infinita en su término. Por lo tanto, para una reparación adecuada no se requiere la Encarnación. Si tal hubiera sido la voluntad divina, una criatura habría podido ofrecer a Dios una satisfacción suficiente para reparar el pecado; un nuevo Adán, que hubiera sido un simple hombre, habría podido reconstruir lo que el primer Adán había destruido. Dios hubiera podido encargar a un hombre una misión reparadora en nombre de la humanidad, otorgarle la gracia necesaria para llevar a cabo esa misión. Así pues, la Encarnación no era hipotéticamente necesaria. Dios no estaba obligado a enviar a su Hijo a la tierra para recibir de la humanidad una reparación igual a la ofensa. La Encarnación fue decretada no ya en orden a una simple compensación por la culpa cometida, sino con miras a una redención muy superior».

[269] Así lo expresa Tomás de Aquino: «Una cosa puede ser necesaria para alcanzar un fin de dos modos: o como algo sin lo que la cosa no puede existir, v. gr., la comida, necesaria para la conservación de la vida; o como algo con lo que se puede alcanzar el fin de modo más perfecto y conveniente, v. gr., el caballo para viajar. En el primer sentido no puede afirmarse que fuese necesaria para la redención la encarnación del Verbo, pues Dios, que es omnipotente, pudo llevarla a efecto de mil maneras distintas. En el segundo sentido, sí fue necesaria. Por eso dice San Agustín: “No pretendemos que Dios, a cuya potencia todas las

motivos por los que se llevó a cabo la misma pero, negando que éstos obligasen a Dios a actuar de una determinada manera, los inserta en el despliegue de un amor libre en sus decisiones. De esta manera, se mantiene la libertad soberana del amor de Dios[270].

Siguiendo la misma línea de pensamiento, la gratuidad de Dios, condición esencial de toda salvación cristiana, queda desdibujada en las relaciones entre Dios y el hombre. Como consecuencia de la aplicación de la imagen del «señor feudal» a Dios, las relaciones entre ambos van a ser las de «dueño-esclavo», y los intercambios de «deuda y pago». La categoría de «filiación», tan central en el Nuevo Testamento, apenas aparece como referida al pecado. Anselmo concibe la satisfacción de la deuda como algo jurídico e incluso cuantitativo. Insiste en hablar de lo que se le debe a Dios, de lo que el pecador debe pagar, subrayando la necesidad de una satisfacción cuantitativamente proporcionada al pecado. Esta exigencia de pagar hasta el último céntimo de la deuda que es el pecado es lo que hace la salvación poco menos que imposible y nada gratuita[271].

A través del argumento se presenta la salvación como exigencia de la justicia conmutativa –e incluso a veces aparece el concepto de justicia vindicativa-, pero la primera no es adecuada para regular las relaciones entre Dios y el ser humano, que no pueden ser más que relaciones

---

cosas están igualmente sometidas, no tenía otro medio de salvarnos, sino sólo que no había modo más a propósito para sacarnos de nuestra miseria"» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* III, q. 1, a. 2, traducción en: *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Tomo XI, *op. cit.*, 73). De esta forma, queda a salvo la libertad de Dios y la gratuidad de la redención.

[270] Cf. J. GALOT, *Jesús, liberador, op. cit.*, 237-238.

[271] Cf. J. A. ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios, op. cit.*, 151, dice al respecto: «La relación entre el hombre y Dios se establece en una línea de antítesis jurídica. La relación Dios-hombre es la del señor-vasallo y la asimetría vertical entre Dios (superior) y el hombre (inferior) se equilibra con la equivalencia simétrica entre la culpa y castigo, pecado y satisfacción, deuda y pago. La justicia conmutativa es el marco para integrar la misericordia, previo pago de la satisfacción».

analógicas y asimétricas. Esta asimetría en la relación impediría al hombre satisfacer adecuadamente a Dios. Respecto de la justicia vindicativa decir que nunca es justicia y menos en el caso de Dios. Como se ve, en todo este tipo de argumentación, la noción de la gratuidad de Dios brilla por su ausencia[272].

Para finalizar, señalar que existe el peligro real de llevar al límite el tema de la «satisfacción» a Dios y caer en la soberbia de «exigir a Dios» la salvación que «nos debe». De esta forma, la salvación ya no sería gratuita sino debida. ¿Cómo se puede llegar a semejante deformación teológica? Pues, muy fácilmente. Como nosotros, a través de Jesucristo, ya le hemos dado a Dios la satisfacción que nos pedía para perdonarnos los pecados, ahora, somos nosotros los que le exigimos a él que cumpla con su parte y que nos dé lo que nos corresponde, es decir, la salvación. Con ello, ésta deja de ser gratuita para ser algo que nosotros compramos a Dios con la «satisfacción» que aportamos a través de Jesucristo. Así, el hombre se parece más al fariseo de la parábola (cf. Lc 18, 9-14) que se tiene por justo delante de Dios, diciéndole que ha cumplido la Ley –y por ello cree que merece la salvación-, que al publicano que sabe que nada tiene ni merece porque es un pecador que todo lo espera de la misericordia de Dios. Esta actitud farisea lleva a la soberbia de creer que Dios nos debe algo porque ya hemos cumplido con nuestra parte y entonces podemos «exigirle» que cumpla con la suya, en vez de llevarnos a la humildad de saber que la salvación es gracia y regalo de Dios, y que nuestra actitud es la de pedirla, tendiendo las manos hacia él, acogiéndola confiadamente y dándole las gracias por ella.

---

[272] Cf. J. GALOT, *Jesús, liberador, op. cit.,* 238; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.,* 409-410, 454.

Una vez vistas las principales objeciones al sistema de Anselmo, vamos a exponer el pensamiento de algunos teólogos contemporáneos respecto de la «teoría de la satisfacción».

5.- El pensamiento de los teólogos contemporáneos sobre la «teoría de la satisfacción»

La teología de Anselmo ha sido sometida a una crítica severa por buena parte de los teólogos contemporáneos[273]. ¿Por qué? Es evidente que algún fallo o alguna ambigüedad tiene que tener su sistema para que suscite tantas críticas[274]. Es preciso decir al respecto que Anselmo utiliza muchas metáforas y antropomorfismos sin llegar a precisarlos, discernirlos y purificarlos adecuadamente. De esta forma, su sistema soteriológico ha dado lugar a diversas teorías teológicas y a variadas prácticas piadosas que se alejan de la ortodoxia cristiana y que han creado verdaderos problemas en la fe de muchos creyentes[275]. Teniendo en cuenta esto, veamos ahora

[273] Y no sólo por parte de los teólogos contemporáneos sino también por parte de los teólogos de épocas anteriores a la nuestra. Un autor nada sospechoso como Gustaf Aulén (1879-1978) que ha criticado la construcción anselmiana, a la vez, con el mayor rigor y moderación, se expresa así: «Ningún escrito ha ocupado tanto durante siglos el primer puesto de las discusiones teológicas sobre la noción de Redención que su "*Cur Deus homo*?" El nombre de Anselmo ha estado tan fuertemente unido al modelo latino de la Redención que éste ha sido llamado frecuentemente "la doctrina anselmiana de la Redención". La lucha a favor o contra él ha sido acalorada. En el seno de la teología dominante de los siglos XVIII y XIX el ha sido sin cesar el objeto de una violenta crítica» (G. AULÉN, *Le triomphe du Christ*, Aubier Montaigne, Paris 1970, 121).

[274] Esto mismo es lo que piensa B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 366, cuando se pregunta: « ¿Por qué entonces el *Cur Deus homo* ha dado lugar a ciertas interpretaciones corrientes que van a afectar gravemente a la imagen de Dios y dar origen a las reacciones y procesos que hemos visto? ¿No hay en esa obra ciertas ambigüedades que han dado pie a esa tradición interpretativa, que se fue haciendo cada vez más pesada a lo largo de los siglos dando origen a una doctrina que se basa en unos contrasentidos objetivos?». Y en ID., *Historia de los Dogmas*, t. I, *op. cit.*, 382, se pregunta también: « ¿Por qué el *Cur Deus homo* ha dado lugar a una serie de interpretaciones corrientes que, hasta los tiempos modernos, han transmitido la idea del "pacto sacrificial", en el que Dios exige de manera directa y vengadora la muerte del Hijo para satisfacer a su propia justicia? La respuesta a esta cuestión se debe a una ambigüedad del texto que, según M. Corbin, permite tanto una lectura perversa como una lectura recta».

[275] Cf. F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.*, 409; J. M. MARDONES, *Matar a nuestros dioses. Un Dios para un creyente adulto, op. cit.*, 70-77, donde el autor analiza la metáfora explicativa de la

cual es el pensamiento de algunos teólogos de nuestro tiempo sobre esta teoría. Para una mayor clarificación sobre las distintas posturas, los vamos a dividir en dos grupos: los que están a favor y los que están en contra de la «teoría de la satisfacción»[276].

5.1.- *Autores a favor de la teoría*

a) *B. Sesboüé* es un apasionado defensor de la «teoría de la satisfacción» de Anselmo. Y aunque dice que intentará ser lo más objetivo posible en la valoración de su obra, reconoce que le han servido de guía para realizarla las reflexiones del jesuita francés M. Corbin[277], autor que precisamente demuestra una profunda simpatía por el pensamiento de Anselmo:

> «No es mi intención pronunciar el juicio de absolución o de condena contra san Anselmo, sin exponer lo mejor posible lo que él dijo y quiso decir… El lector contemporáneo,…, corre el riesgo de sentirse herido por algunos acentos de su pensamiento… En el discernimiento crítico que propongo voy a intentar señalar los *pros* y los *contras*, fuera de todo espíritu partidista… M. Corbin, cuyo presupuesto de simpatía por el pensamiento de Anselmo me ha servido de guía en lo que precede, reconoce también que el texto del arzobispo de Cantorbery está impregnado de una ambigüedad que permite tanto una lectura recta como una lectura pervertida»[278].

El autor, frente a la crítica de numerosas personas –no sólo teólogos- que indican que el razonamiento anselmiano anda siempre buscando «razones necesarias» para justificar la actuación de Dios, de Cristo, la

---

salvación empleada por Anselmo y considera las consecuencias nefastas que se han sacado en la teología, la espiritualidad y la pastoral a partir de ella.

[276] La ordenación cronológica de los autores en ambos grupos se ha realizado según la fecha de publicación de sus obras en castellano o en francés. Hay que señalar que la «teoría de la satisfacción» de Anselmo no deja indiferente a los autores, bien sea para criticarla o para ensalzarla, encontrándose en la obra teológica de un gran número de ellos. Por este motivo, la muestra que ofrecemos es numerosa, está compuesta por veintiocho autores.

[277] Cf. M. CORBIN, *L'Oeuvre de S. Anselme de Cantorbery*, t. III: *Lettre sur l'Incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme*, intr., trad. y notas por M. Corbin y A. Galonnier, Cerf, Paris 1988.

[278] B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 353, 361, 366.

propia satisfacción, etc., dice que Anselmo busca lo que más le conviene a Dios, manifestando que estas razones son más bien «razones de alta conveniencia»:

> «El lector moderno puede sentirse a disgusto ante el juego repetido de los dilemas y el carácter aparentemente intemperante de una lógica que anda buscando siempre una "razón necesaria". Puede también inquietarse por la llamada a la equivalencia o a la proporción exacta entre el pecado y la satisfacción. De hecho, en nuestro autor, la lógica de la *igualdad* se integra siempre con una lógica del *plus*; la proporción exacta se pierde en la desproporción absoluta, ya que es Dios el que está en discusión… De este modo las "razones necesarias" se reducen a "razones de alta conveniencia". Anselmo busca lo que es más conveniente a Dios»[279].

Sin embargo, como ya observamos anteriormente, el sistema anselmiano efectúa una separación entre Cristología y Soteriología, la cual produce un claro racionalismo en su razonamiento que tiende a limitar y encerrar a Dios. Evidentemente, Anselmo busca lo más conveniente a Dios, pero en su argumentación parece que le dicta cómo deben sucederse los hechos, quitándole libertad para que pudieran realizarse de otra forma. En este sentido, parece como si Dios caminase por las sendas que le marca Anselmo y no pudiese actuar de otra manera[280].

Por otra parte, cuando el autor habla de la satisfacción dice que es Dios quien la posibilita, dando a los hombres en Jesucristo los medios para satisfacer y cumplir con esta «prestación», y no esperando tranquilamente a que el hombre pecador la lleve a cabo:

> «Estamos tocando aquí la paradoja de la obra anselmiana respecto a las interpretaciones corrientes: en principio todo se inscribe en la dinámica descendente de la misericordia divina con el hombre. Dios no es el potentado que aguarda plácidamente la satisfacción del hombre pecador. Es el que concibe

[279] *Ibid.*, 361-362.
[280] Véase el apartado 4.2.a del capítulo segundo de este trabajo titulado: «Objeciones al sistema de Anselmo: *La separación entre Cristología y Soteriología*», 113-117.

> y realiza la economía de la salvación, dando a los hombres en Jesucristo los medios para satisfacer. No cabe duda de que Anselmo escudriña con diligencia la necesidad y la exigencia de una satisfacción que venga del hombre, ya que sin ella no podría hablarse seriamente de una salvación que recree al hombre. Pero Dios le da al hombre los medios y la facultad de cumplir con esta "prestación": es en Jesucristo un don de la gracia de Dios… Por tanto, se puede fácilmente liberar a Anselmo de toda sospecha de "pacto sacrificial" y de apelación a la justicia vindicativa»[281].

Es verdad que es Dios el que toma la iniciativa y posibilita la satisfacción. Esto es así, puesto que, según el argumento del *Cur Deus homo*?, es de Dios de quien ha salido la idea de que las cosas tengan que desarrollarse de ese modo y no de otro para que se pueda llevar a cabo el perdón de los pecados y la redención. Parece que el autor encuentra muy válida esta explicación soteriológica y la defiende sin tapujos. Hoy en día, como ya vimos, este planteamiento está sometido a numerosas críticas[282].

No hay que olvidar tampoco que Dios exige una satisfacción infinita, además de un *plus*, que los hombres son incapaces de entregarle. Según el razonamiento de Anselmo, a Dios no le queda más remedio que recurrir a su propio Hijo -si quiere que se lleve a cabo este tipo de satisfacción jurídica-, para que satisfaga en nuestro lugar, pudiendo ofrecer así la prestación exigida. Después, Jesucristo nos regala los beneficios de esta satisfacción –ya que él no los necesita- y así, nos los apropiamos como si hubiésemos satisfecho nosotros. Todo este razonamiento chirría por todas

[281] B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 362-363.

[282] Este encasillamiento de la actuación de Dios efectuado por Anselmo es erróneo. El concibe que Dios debe de actuar así, pero, para Dios no es imposible perdonar los pecados sin exigir una satisfacción proporcionada e incluso sin exigir satisfacción alguna. Así lo observaba ya en su día Tomás de Aquino, como lo indicamos anteriormente (cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* III, q. 46, a.2, ad 3, traducción en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Tomo XII, *op. cit.*, 414).

partes y lo que dice el autor de que «se puede fácilmente liberar a Anselmo de toda sospecha de pacto sacrificial» no resulta tan evidente[283].

Por otra parte, por mucho que diga el autor, la imagen de Dios queda muy deteriorada y bastante alejada de la que presenta Jesús en el Nuevo Testamento, dando la impresión de ser un personaje enemistado con la humanidad, ofendido en su honor, que exige satisfacciones para que sea posible conseguir su perdón[284].

Siguiendo en esta línea, el autor -a diferencia de muchos teólogos contemporáneos- defiende que, en la obra de Anselmo, la satisfacción de la justicia de Dios no es un paso previo para el ejercicio de su misericordia. Para él la justicia no precede a la misericordia sino que ésta incluye a la primera, no anteponiéndose la una a la otra:

> «La coincidencia trascendente de los contrarios en Dios se verifica particularmente en el caso de la misericordia y la justicia. Una lectura inmediata parece oponerlas en el texto de Anselmo. Si uno se queda allí, corre el riesgo de verse llevado a la afirmación de tantos teólogos de los tiempos modernos, que opinan que la satisfacción de la justicia de Dios es un paso previo para el ejercicio de su misericordia. Pues bien, según san Anselmo, la misma

[283] Cf. R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica, op. cit.,* 213, dice al respecto: «Fue la teología medieval la que formuló plenamente ese postulado, que es el de una exigencia sacrificial por parte del Padre. Los esfuerzos por explicar este pacto sacrificial no han conducido más que a soluciones absurdas: Dios tiene necesidad de vengar su honor comprometido por los pecados de la humanidad, etc. Y no sólo exige Dios una nueva víctima, sino que reclama la víctima más preciosa y la más querida, su propio hijo. Este postulado ha hecho sin duda, más que cualquier otra cosa, que el cristianismo quede desacreditado a los ojos de los hombres de buena voluntad en el mundo moderno. Tolerable todavía para la mentalidad medieval, se ha hecho intolerable para la nuestra y constituye la piedra de escándalo por excelencia para un mundo que se rebela completamente contra lo sacrificial».

[284] Muchos teólogos lo entienden hoy así, como ya hemos visto y seguiremos viendo en este apartado. Una teóloga con los pies bien en el suelo, por su trabajo con las mujeres en América Latina, lo expresa de esta manera: «Las teorías de la expiación satisfactoria reflejan y perpetúan los tipos feudales medievales de relación. Por ejemplo, Anselmo, en *Cur Deus Homo*, ve a Dios como un señor cuyo honor es enormemente ofendido por el pecado y que, por tanto, requiere ser restituido. Dios es un personaje grave y serio que está enemistado con la humanidad hasta que llega Jesús, quien, por el amor que siente por las dos partes separadas, lleva a cabo el sacrificio requerido para la reconciliación» (B. E. REID, *Reconsiderar la cruz. Interpretación latinoamericana y feminista del Nuevo Testamento, op. cit.,* «La restauración del honor ofendido», 70).

> misericordia, para ser digna de Dios, incluye la justicia, a la que supera sin duda, pero por la que tiene que pasar»[285].

Resulta evidente que en Dios no existe oposición alguna entre su justicia y su misericordia. Esto es claro. La cuestión no está ahí. El problema viene del mismo sistema anselmiano. ¡Cómo entiende éste la justicia y la misericordia! Esto es lo que tantos teólogos modernos rechazan y que el autor constata. En este sistema tenemos un designio de Dios que toma la iniciativa para preparar un plan de redención en el que se «exige» a los hombres pecadores una «satisfacción» de su honor ofendido. Si no, dicha redención no puede tener lugar. Como dijimos, es toda esta argumentación la que chirría. En ella, la misericordia de Dios precede a su justicia y le prepara el camino, diseñando un plan en que es exigida una satisfacción sobreabundante para repararla en su honor violado. De esta forma, puede actuar de nuevo la misericordia perdonando los pecados de los hombres. Se daría pues, la siguiente secuencia: «misericordia-justicia-misericordia». Pero, las preguntas que surgen son: ¿Es ésta la verdadera misericordia y justicia de Dios para con los hombres? ¿Son éstas la misericordia y justicia que esperamos de El? ¿Así es como debemos entender la misericordia y la justicia de Dios en el misterio de la redención y de la salvación? Pensamos que no.

Otro concepto que toca Sesboüé es el de «satisfacción» anselmiana, que según él, no se entiende correctamente. Para el autor, lo esencial de la misma residiría en la «complacencia» de Dios al recibir dicha satisfacción, recayendo esa complacencia, no en lo debido, sino en el «plus» que tiene

[285] B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 363.

que ofrecer el hombre para que la satisfacción sea completa, entrando así en el plano de la gratuidad propia del amor:

> «Esta "complacencia" rompe con toda idea cuantitativa: lo esencial de la satisfacción está en el *plus* que el hombre tiene que ofrecer a Dios para satisfacerle. La noción de compensación por medio del "pretium dolores", que menciona san Anselmo, está por tanto convertida en la idea de un don gratuito, capaz de agradar a Dios, un don que vaya más allá de todo lo que implica la deuda original de la criatura con Dios… Por otra parte, la satisfacción, al afectar a las relaciones de lo finito con lo infinito, participa de la dialéctica de la trascendencia; una satisfacción infinita se sale del orden de la correspondencia cuantitativa entre el pecado y la reparación. Entra en el de la gratuidad, en el de la sobreabundancia y la supererogación que son propias del amor»[286].

Pero esto, aunque es cierto, no es toda la verdad. Para que la satisfacción sea completa y adecuada debe de tener dos componentes: el primero, la restitución de lo sustraído a Dios con el pecado y, el segundo, un *plus* de compensación por el daño recibido. Es cierto que el primero de los componentes es debido y el segundo no; este *plus* no es debido, pero sí necesario para que se efectúe la reparación de la ofensa. En este sentido, se puede decir que la satisfacción requerida por Dios «exige» este plus, para que se pueda llevar a cabo la misma. Y no olvidemos tampoco que si alguno de los dos componentes falta la satisfacción no se puede llevar a efecto. Además, la necesidad de la satisfacción, sí que presenta una cierta exigencia cuantitativa, pues, aunque debe ir más allá de una simple restitución de lo que el pecado ha arrebatado a Dios, ofreciendo un *plus*, no es menos cierto que el hombre debe ofrecer todo lo debido a Dios, no guardándoselo para sí. Es decir, que si no ofrece todo lo suyo debido más el *plus* no debido, la satisfacción no es posible.

[286] *Ibid.*, 365.

Por otra parte, al referirse a Jesús, el autor indica que todos los actos humanos de su vida resultaban debidos –por lo tanto, no gratuitos- y no eran idóneos para efectuar una satisfacción infinita y sobreabundante. Tan sólo su muerte no debida es totalmente gratuita y constituye ese *plus* libremente ofrecido por amor a los hombres capaz de complacer a Dios Padre totalmente:

> «La lógica anselmiana sitúa la "necesidad" de la muerte de Jesús en el corazón de este orden de gratuidad. Jesús es el único hombre que no tiene por qué morir en virtud de la deuda del pecado, ya que *la muerte no pertenece como tal a la naturaleza humana*… Todos los demás actos de obediencia y de amor de Cristo eran insuficientes, ya que los debía a Dios en cuanto criatura. Pero su muerte, libremente ofrecida por amor a los hombres y en la obediencia al Padre, representa ese peso de amor más grande que todo cuanto pudiera pensarse, capaz de contentar al Padre por encima de todo»[287].

Ya dijimos que la concepción teológica que indica que la muerte biológica no pertenece a la naturaleza humana -y que sólo el pecado del hombre hace que se active y posibilite- nos parece errónea. Hoy la teología, como vimos, entiende que el hombre, aunque no hubiese pecado, tenía que morir físicamente[288]. Por eso, decir que, «Jesús es el único hombre que no tiene por qué morir en virtud de la deuda del pecado, ya que la muerte no pertenece como tal a la naturaleza humana», nos parece incorrecto. Jesús, al encarnarse y asumir la condición humana, tenía que morir físicamente. Otra cosa, es la forma en que murió. El pecado del mundo, encarnándose en las circunstancias y en las personas concretas de su tiempo, le condujo a una muerte cruel, que él asumió libremente por su amor a los pecadores y en obediencia al designio del Padre de respetar hasta el final la libertad de los hombres. Es esta muerte la que no es debida, no la muerte biológica[289].

---

[287] *Ibid.*, 365-366. El subrayado es nuestro.
[288] Cf. *supra*, 123, nota 233.
[289] Así lo entiende también A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana, op. cit.*, 183-184, cuando dice: «Jesús, pues, por ser

Respecto de la idea teológica de que sólo la muerte de Jesús es gratuita (no debida) y constituye ese *plus* sobreabundante que satisface y complace totalmente a Dios y que todos los demás actos de su vida son insuficientes en cuanto debidos a Dios –y por lo tanto no gratuitos-, ya dijimos que no nos parece correcta teológicamente, pues, cualquiera de los actos de Jesús, por tratarse de un hombre-Dios, han de tener igualmente un valor infinito y un carácter sobreabundante que complace totalmente a Dios[290].

Una vez destacado lo que tiene a favor la teoría de la satisfacción, el autor reconoce que existen bastantes ambigüedades e insuficiencias en la obra de Anselmo, las cuales han dado pie a la crítica que ha recibido por parte de numerosos teólogos. Sin embargo, a la hora enumerarlas y explicarlas, lo hace siempre justificándolas de alguna manera, dejando constancia, como dijimos al principio, de su profunda sintonía teológica con esta teoría de la redención.

Reconoce en primer lugar que existe, en el sistema anselmiano, un antropomorfismo cultural a la hora de interpretar el pecado del hombre desde las categorías feudales del honor ofendido del señor del territorio, proyectándolas sobre Dios. De ahí que la importancia de una satisfacción del honor robado pase a convertirse en una necesidad:

---

auténticamente hombre, llevaba la muerte física inscrita en su biología, del mismo modo que llevaba la necesidad de comer o la capacidad de sufrimiento… Si Jesús de Nazaret no hubiera hecho la experiencia de la muerte, ¿cómo iba a ser verdaderamente hombre? Y, por lo mismo, ¿cómo iba a estar "vencida" –como dice el Nuevo Testamento- la muerte?... Lo que sucede es que "tener que morir" no equivale, sin más, a "tener que morir *en la cruz*". Jesús pudo haber muerto de viejo o en cualquier otro punto de su trayectoria vital, una vez asegurado el cumplimiento de su misión (antes –a causa de un accidente en la infancia, por ejemplo- no parece "posible": que el designio de Dios sea máximamente respetuoso con las leyes de la historia no excluye su dominio definitivo, en orden a asegurar el plan de salvación). Si murió precisamente asesinado, violentamente eliminado en la plenitud de su vida, traicionado y escarnecido, eso es algo que ya no pertenece a la "necesidad" de la encarnación».

[290] Cf. *supra*, capítulo 2º: 4. 4. 2 d): «La muerte de Jesús queda sin explicar», 122-124.

> «Anselmo interpreta el pecado del hombre según la categoría del honor ofendido y robado. Dios es un señor que ejerce su posesión y su dominio sobre todas las criaturas; el acto pecador le roba por consiguiente algo suyo. Hay aquí un antropomorfismo cultural, inspirado en las relaciones feudales y en el derecho de la época. La importancia teológica que se da a la satisfacción está ligada a la aparición en la escena del honor medieval. En una época en que la inculturación está a la orden del día, no se le puede acusar a Anselmo de que se refiera a ciertas representaciones elocuentes de su época»[291].

No acusamos a Anselmo por su gran trabajo de inculturación en su época, en eso le alabamos, como ya lo expresamos en su momento. A los que acusamos de no hacer lo mismo en la suya, es a esa serie de teólogos que siguen aferrados a las categorías del siglo XI, sin intentar utilizar las que les ofrece su propia época y cultura en el siglo XXI para tratar de interpretar de una forma más inteligible el misterio de la salvación.

En segundo lugar, considera que el concepto de justicia anselmiano se apoya en consideraciones jurídicas que hacen que se entienda el mismo de una forma cuantitativa:

> «Estas consideraciones jurídicas ponen de relieve un concepto de la justicia de Dios que no es el de la Biblia, aun cuando éste siga estando presente en los presupuestos, ya que Dios tiene la iniciativa de justificar y de salvar. Dan un lugar importante al tema del intercambio, entendido en un orden de justicia conmutativa. A partir de ellas es como se deduce principalmente la incapacidad del hombre para satisfacer… En el plano literario ocupan un amplio espacio las consideraciones cuantitativas: "Dios exige la satisfacción según la gravedad del pecado" (I, 21). La definición primera de la satisfacción (I, 11) introduce la idea de una compensación total y va más lejos de lo que pedían el derecho romano y la práctica penitencial de la antigua Iglesia… Muchos lectores han percibido en estos razonamientos más bien la idea de necesidad que la de gratuidad»[292].

Sin embargo, apunta que estas consideraciones cuantitativas, van a dejar paso al orden cualitativo y de lo gratuito, porque se trata de la

---

[291] B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 367.
[292] *Ibid.*, 367-368.

satisfacción que debe efectuar el hombre (finito) a Dios (infinito), y que en esta relación finito-infinito prima la gratuidad[293].

En tercer lugar, el autor indica que existe una ambigüedad a la hora de entender la satisfacción como una compensación proporcionada, situando allí la imposibilidad del hombre pecador para satisfacer:

> «Pero la ambigüedad está en que se plantea esta exigencia de reparación como la de una compensación exactamente proporcionada y en situar allí, ante todo y sobre todo, la razón de la incapacidad del hombre pecador para encontrar la salvación con sus propias fuerzas. La interpretación se ha olvidado del horizonte general de la reflexión y de sus presupuestos bíblicos y patrísticos, para centrarse exclusivamente en la idea de satisfacción, en detrimento de los otros aspectos de la soteriología»[294].

Pero añade que la teología de Anselmo ha tenido el gran mérito de proponer que no puede existir perdón ni misericordia sin la exigencia de la justicia divina:

> «El mérito de la teología de Anselmo está en poner de manifiesto que no puede haber verdadero perdón ni verdadera misericordia, sin que se respete cierto orden de justicia, que comprende la restauración del hombre. Perdonar a un pecador que no se convierte ni intenta reparar es una burla»[295].

Nosotros pensamos que perdonar a un pecador que en principio no se convierte ni intenta reparar no es ninguna burla, ya que puede convertirse si se le perdona. El perdón de Dios ya está ofrecido a los hombres sin condiciones, es lo que nos quiso transmitir Jesús. El perdón es lo primero. Y es esta gracia del perdón ofrecido la que va a posibilitar al pecador convertirse un día y volver hacia Dios. La parábola del «hijo pródigo» (cf. Lc 15,11-32) es un buen ejemplo de este pensamiento. El

---

[293] Cf. *Ibid.*, 368. Ya dijimos anteriormente nuestra opinión al respecto: cf. *supra*, 149-150.
[294] *Ibid.*, 369.
[295] *Ibid.*, 368-369.

padre perdona desde el principio a su hijo que se va de su casa, y sale todos los días al camino para esperar su regreso. Un día el hijo regresa y pide perdón a su padre. El perdón de éste sin condiciones es el que posibilita la conversión del hijo y no al revés, la conversión del hijo la que produce el perdón del padre. Lo mismo ocurre en la perícopa de la mujer pillada en flagrante adulterio a la que los escribas y fariseos querían apedrear (cf. Jn 8, 1-11). Jesús, cuando se van todos le dice: « ¿Nadie te ha condenado?». Ella respondió: «Nadie Señor». Jesús le dijo: «Tampoco yo te condeno. Vete y en adelante no peques más». Primero, es el perdón de Dios, gratuito e incondicional y, posteriormente, la conversión de vida[296].

En cuarto lugar, observa que la verificación de la necesidad de la encarnación se ha llevado a cabo teniendo en cuenta sólo el aspecto de la imposibilidad del hombre pecador para satisfacer, olvidándose de otros aspectos de la economía de la salvación que resultan fundamentales:

> «La verificación racional de la encarnación, por consiguiente, se lleva a cabo sobre una base demasiado estrecha. Es perfectamente justo decir que el hombre pecador es incapaz de reparar ante Dios su propio pecado. Pero esta razón no es más que un aspecto de la economía salvífica que dirige la encarnación del Verbo. Es verdad que Anselmo menciona también la incapacidad del hombre para liberarse a sí mismo en su combate contra las fuerzas del mal. Pero la gran perspectiva de la divinización del hombre está literalmente ausente de su obra. Este silencio contribuye a centrar la atención solamente en la mediación

[296] Sobre esta idea, J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo, op. cit.*, 246-247, indica lo siguiente: «El Nuevo Testamento nos ofrece una visión completamente distinta. No es el hombre quien se acerca a Dios y le ofrece un don que restablezca el equilibrio; es Dios quién se acerca a los hombres para dispensarles un don. Dios no espera a que los pecadores vengan a él y expíen. Él sale a su encuentro y los reconcilia. He ahí la verdadera dirección de la encarnación, de la cruz. Según el Nuevo Testamento, la cruz, no es la obra de reconciliación que la humanidad ofrece al Dios airado, sino la expresión del amor incomprensible de Dios que se anonada para salvar al hombre»; L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Esta es nuestra fe. Teología para universitarios*, Sal Terrae, Santander [12]1985, 83, dice al respecto. «Sin embargo, en los Evangelios vemos que Jesús nunca exige una expiación o reparación previa para perdonar los pecados. Ofrece, por el contrario, un perdón inmerecido y gratuito, seguido –eso sí- de una conversión personal. Los pecadores, ante Jesús, descubrían lo que jamás se habrían atrevido a soñar: Que Dios les aceptaba a pesar de que sus manos estaban vacías»; J. ARREGUI, «El perdón primero», en *Fe adulta. Cristianos siglo veintiuno*, Las Rozas de Madrid 2010: http://www.feadulta.com/Arregi_57_etica_el-perdon-primero.htm, es también de esta opinión.

> ascendente de la satisfacción y a soslayar la prioridad de la mediación descendente, que sin embargo afirma Anselmo»[297].

En quinto lugar, al hablar de la necesidad de la muerte de Cristo, Anselmo indica que su muerte no-necesaria se convierte en necesaria, ya que es el único acto sobreabundante y no debido que Cristo puede presentar a Dios como satisfacción por los pecados de los hombres. Con ello, se corre el peligro de dar más valor a la muerte que a la propia vida de Jesús, diciendo que ésta no bastaba para la salvación si no desembocaba en la muerte:

> «Sin embargo, esta muerte no-necesaria de Cristo se hace necesaria por parte de la salvación de los hombres que hay que procurar, ya que es la única cosa supererogatoria que Cristo puede ofrecer al Padre sin debérsela… Pero Anselmo insiste curiosamente en el hecho de que la vida de Cristo no bastaba para nuestra salvación, si no llegaba hasta la muerte. ¿No se da entonces el riesgo de sacralizar la muerte en cuanto muerte, dándole más valor que a la vida? En el orden de las razones anselmianas podríamos decir que la necesidad de la muerte de Cristo interviene prematuramente. Es un orden de justicia que exige la muerte. Esta visión se olvida de mencionar que la necesidad de la muerte en cuanto muerte procede de la violencia y del pecado de los hombres. Por parte del Padre como del Hijo, esta muerte se arrostra y se sufre como algo inevitable en la manifestación del amor y en la realización de la salvación»[298].

El autor indica que, este argumento viene a justificar de alguna manera la muerte de Cristo, que es el justo y el inocente por excelencia. De esta forma, la idea de satisfacción se roza entonces peligrosamente con la de castigo[299].

Por último, observa que la resurrección de Cristo no juega ningún papel dentro del plan de la redención elaborado por Anselmo, que se centra exclusivamente en su muerte:

---

[297] B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 369.
[298] *Ibid.*, 369-370.
[299] Cf. *Ibid.*, 370.

> «Igualmente, la consideración de la muerte de Cristo guarda un silencio extraño sobre la resurrección, que no pertenece a los datos soteriológicos recogidos por Anselmo. Es verdad que la entrega de la vida es en él preponderante. Pero la interpretación atenderá sobre todo a las razones que plantean una exigencia de muerte para Cristo»[300].

Después de todo lo expuesto, podemos decir que al autor le cuesta mucho distanciarse del término «satisfacción». Parece que se encuentra a gusto con él. Da la impresión de que tuviese demasiado miedo de una doctrina de la redención que ¡no sintiese bastante el pecado! Por ello, hace esfuerzos en reorientar el término en su discurso para poder seguir utilizándolo[301].

b) *H. U. von Balthasar* es un defensor acérrimo de la «teoría de la satisfacción» y considera insensatas e injustificadas las críticas realizadas por los teólogos[302], debidas sobre todo a su excesivo juridicismo:

> «Anselmo, el primero que proyectó una soteriología sistemática y que intentó presentar la coherencia interna de los temas recibidos de la Escritura y de los Padres, hizo más difícil su tarea porque, *remoto Christo*, y prescindiendo de afirmaciones bíblicas concretas, quiso presentar como "necesaria", tanto a increyentes como a creyentes en dificultades, la encarnación del Hijo de Dios.

---

[300] *Ibid.*, 370.

[301] En este sentido, M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine, op. cit.*, 60-61, dice lo siguiente: «B. Sesboüé se interesa en fijar las condiciones que permiten mantener sin ambigüedad el término de satisfacción… Sacando argumentos de la semántica del término satisfacción en Tertuliano así como en el derecho canónico, donde el sustantivo quiere decir "hacer lo que se puede", el autor reintegra en su discurso la noción de satisfacción: "Cristo pues «ha hecho bastante», en un sentido metafórico muy original, que no tiene nada que ver con una compensación jurídica y que sobrepasa infinitamente lo que la Iglesia puede pedir a sus penitentes". Todo sucede como si el autor tuviese demasiado miedo, como Balthasar o Galot, de una doctrina de la redención ¡que no sintiese bastante el pecado! Así, el mantenimiento del concepto de satisfacción debe permitir preservar en la teología de la redención este aspecto fundamental del pecado reparado. Pero, como ya lo hemos observado para Duquoc, Sesboüé reorienta de tal forma el concepto que podemos preguntarnos si es preciso mantenerlo verdaderamente».

[302] Cf. *Ibid.*, 59, donde dice al respecto: «En H. U. von Balthasar, San Anselmo encuentra un ardiente defensor. Para este autor, las cosas son muy sencillas: la crítica moderna que acusa al autor de *Cur Deus Homo* simplemente no ha comprendido nada de San Anselmo. Como Duquoc, Balthasar arguye de hecho que la teoría de San Anselmo es más sutil que lo que piensa la crítica contemporánea»; H. U. VON BALTHASAR, «Crucifixus etiam pro nobis», *Com* 80 (1980) 14, expresa claramente esta idea: «Anselmo ha sistematizado estos intentos y con ello creado la teoría soteriológica clásica y válida hasta nuestros días, una teología que es mucho más sutil que lo que saben la mayoría de los que hoy polemizan contra ella».

> Aspectos que hubieran parecidos obvios,…, se hacen abstractos y menos diáfanos si se deja metodológicamente entre paréntesis la historia de la salvación para fundarse tan sólo en la relación (ordo) Dios-creación. Pero, en cualquier caso, hay que indicar que resulta insensata la actualmente usual crítica de Anselmo realizada por parte de teólogos tanto protestantes como católicos, en base a su presunto "juridicismo", pues tal crítica no tiene suficientemente en cuenta la estructura jurídica que subyace en el ser de la libertad personal, tanto de Dios como de la criatura»[303].

El autor no está muy afortunado cuando hace la afirmación de que no se puede criticar el sistema de Anselmo aludiendo a un presunto «juridicismo». Ya vimos, en la valoración crítica de la «teoría de la satisfacción», que esto no es así y que, además hoy, casi toda la crítica teológica reconoce la existencia del mismo, añadiéndole el adjetivo de «excesivo»[304]. También considera insensato afirmar que el Dios subyacente en la obra de Anselmo presenta las características tomadas de la relación «señor-vasallo» de la cultura feudal de su tiempo, más centradas en el sentido del honor y justicia del señor del territorio que en el de la piedad y la misericordia. Llega incluso a afirmar que Anselmo rechaza con horror la imagen de un Dios que sólo puede o quiere perdonar a los hombres después de recibir satisfacción a través de la muerte de su Hijo:

> «Se ve la insensatez de acusar a Anselmo de haberse inventado un Dios cruel que habría exigido la muerte de su Hijo para que su honor quedara restablecido. Anselmo incluso rechaza con horror una concepción semejante: «*Sería sorprendente que Dios encontrara satisfacción en la sangre de un inocente o que necesitara de ella como si sólo después de esta muerte pudiera o quisiera perdonar al culpable*» (I, 10)»[305].

---

[303] H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática,* Vol. 4, *op. cit.,* 231. Cf. ID., *Gloria. Una estética teológica,* v. II. *Estilos Eclesiásticos*, Encuentro, Madrid 1986, 243, donde defiende la misma idea: «la doctrina de la redención de Anselmo, la llamada doctrina de la satisfacción, no tiene nada de "jurídico"»; *Ibid.,* 245, lo expresa igualmente: «la teoría de Anselmo no puede entenderse en términos jurídicos».

[304] J. A. ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, *op. cit.,* 142, nota 6, se expresa en estos términos: «No es válida la defensa que hace von Balthasar de san Anselmo, al que exculpa de juridicismo porque mantiene una concepción personalista de Dios. Precisamente esto es lo determinante de la juridización del cristianismo, la convergencia entre lo jurídico y lo personal. Aunque no se pierda el trasfondo personalista, éste se integra en un marco jurídico».

[305] H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática,* Vol. 4, *op. cit.,* 235, nota 12. El subrayado es nuestro. Cf. ID., «Crucifixus etiam pro nobis», *art. cit.,* 14; ID., *Gloria. Una estética teológica,* v. II, *op. cit.,* 243-244,

Pero, el autor no tiene razón en su crítica. La imagen de Dios que subyace en la «teoría de la satisfacción», como ya vimos en la valoración crítica de la misma, no es la del Dios-Padre-bueno presentada por Jesús en los evangelios, sino más bien, la del Dios justiciero de la Edad Media sobre el que se han proyectado las categorías jurídicas y feudales de su tiempo[306].

Respecto de la cita de *Cur Deus homo*? (I, 10), a la que alude para demostrar que Anselmo rechaza la imagen de un Dios así, hay que subrayar que no está bien interpretada. En la obra, se trata de una objeción que presenta *Bosón* a Anselmo y que éste no sabe, no puede o no quiere rebatir. Evidentemente, es él mismo quien presenta la dificultad y la objeción en el capítulo 10 del libro primero, a través de Bosón, su interlocutor ficticio, pero, una vez expuesta, termina el capítulo sin resolverla. Se da cuenta de la problemática que plantea su argumento y razonamiento, pero no demuestra ni expresa claramente que Dios no presenta esa imagen cruel y que no exige determinados requisitos para que el perdón se pueda llevar a efecto:

---

donde se expresa en parecidos términos: «Anselmo trata de rechazar toda idea de un Dios justiciero "*que se complace en la sangre de un inocente o necesita de ella y no quiere perdonar al culpable sin que primero haya sido sacrificado*" (I, 10). Semejante idea sería inevitable si Dios se dejase aplacar sólo por el sacrificio del Hijo mediante "una imputación" a los culpables de los méritos de su muerte, dejando impunes a los culpables. No se trata de imputación, sino de íntima conjunción óntica: nadie querrá meter en su tesoro una perla empañada (cf. I, 19)». El subrayado es nuestro. El autor prosigue su reflexión diciendo que Dios no puede ejercer su misericordia y perdonar al hombre gratuitamente porque éste no pueda llevar a cabo la expiación de la culpa; que tal misericordia de Dios sería una ironía y además, el hombre sería eternamente infeliz, pobre e insolvente en el cielo al no haber podido pagar su deuda (cf. *Ibid.,* 244). Hoy no se puede compartir esta visión de la salvación. El hombre siempre será un pobre, indigente e insolvente delante de Dios, que no puede lograr por sus propias fuerzas la salvación y que todo lo recibe de la infinita misericordia del amor de Dios. Por mucho que haga siempre será poco. En el cielo agradeceremos a Dios por toda la eternidad el regalo de su salvación gratuita, a pesar de nuestra insolvencia, pobreza y pecado. Como se ve son dos concepciones distintas de la salvación.

[306] M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine, op. cit.,* 59-60, dice al respecto: «Es preciso hacer un importante esfuerzo para ver, con H. U. von Balthasar, en la teoría de la satisfacción de Anselmo una obra que "no es el hecho de un Dios ultrajado e irritado que sacrificaría a su Hijo para restablecer su honor personal, sino puramente la obra del amor de Dios, tanto del Padre como del Hijo". El autor reconoce sin embargo que, entre la posición de Anselmo que puede estar en el origen de ciertas ambigüedades y aquella, radical, de Lutero es preciso encontrar una suerte de tercera vía ».

> «*Bosón*.- De eso se trata, es decir, cómo puede demostrarse que esa muerte es razonable y necesaria, porque parece natural que de otro modo ni el Hijo la hubiera querido ni el Padre debería haberle obligado a ella o permitido. Se trata de saber por qué Dios no pudo salvar de otro modo al hombre, o, si pudo, por qué lo hizo de ese modo, pues parece también indigno de Dios haber salvado al hombre en esa forma, y, por otra parte, no se ve qué valor pueda tener esa muerte para salvar al hombre, pues, *parece muy extraño que Dios se deleite o necesite de la sangre de un inocente, de suerte que no quiera o no pueda perdonar al culpable más que con su muerte*»[307].

Por otra parte, Balthasar está de acuerdo con las categorías de «satisfacción» y de «sustitución» que utiliza Anselmo para explicar la redención del hombre y el perdón de los pecados:

> «En el centro de su reflexión (Anselmo) se alza el concepto de satisfatio (que toma de los Padres latinos: Tertuliano, Hilario, Ambrosio), con lo que da preferencia al tercero de los motivos bíblicos, el de la liberación del hombre por "rescate" o "satisfacción", y toma a su servicio el tema del cambio de lugar: es un Dios-hombre el que de hecho tiene que ocupar el lugar del hombre para liberar a éste, que se ha hecho insolvente a causa del pecado»[308].

Considera que Dios tiene que ser satisfecho convenientemente por el hombre, como dice Anselmo, y que esto es posible gracias a la satisfacción de Jesús, de la cual pueden tomar parte todos los hombres:

> «En Jesús ha satisfecho el hombre convenientemente, de tal manera que en virtud de su acción pueden todos los demás tener parte en la misma; pero esto sólo es posible porque Jesús es también Dios, y su acción posee en consecuencia una dignidad y una fecundidad sobreabundante»[309].

---

[307] ANSELMO DE CANTORBERY, *Cur Deus homo?*, en *Obras completas de San Anselmo,* v. I, *op. cit.*, 773. La cursiva es nuestra. Anselmo sigue su razonamiento hasta terminar el capítulo sin dar solución a la objeción presentada por Bosón:
«*Anselmo*.- Puesto que te revistes en esta cuestión de la persona de aquellos que no quieren creer nada más que con la demostración previa de la razón, quiero seguirte los pasos para que veas que no encontraremos en Dios ningún inconveniente, y que cuando hay una razón para una cosa, por pequeña que sea, es admitida mientras no se oponga en contrario otra mayor. Porque tratándose de Dios, así como basta que haya un pequeño inconveniente para que se produzca la imposibilidad, de igual modo a una razón, por pequeña que sea, si no obsta en contra una mayor, sigue forzosamente la necesidad» (*Ibid.*, 773).

[308] H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática,* Vol. 4, *op .cit.*, 232.

[309] *Ibid.*, 236. El autor, está de acuerdo con Anselmo, en que Dios no puede perdonar los pecados de los hombres sin recibir una satisfacción adecuada por su parte o al margen de su libertad. En este sentido M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine, op. cit.*, 60, dice lo siguiente: «Para Balthasar, es preciso considerar con benevolencia la afirmación de San Anselmo: *sería*

Con todo, reconoce que la concepción teológica de Anselmo tiene numerosas carencias y limitaciones, entre las que va a destacar las siguientes:

> «Por ejemplo, la idea de sustitución ya no está en el centro, sino que en su lugar aparece una variante del tema del rescate. Asimismo, lo que en los Padres era un reduccionismo inconsciente, aparece ahora como un elemento explícito e indispensable: el que muere inocente, si desea que su obra sea eficaz, no puede entrar en contacto con el pecado de los demás. La muerte de Cristo se sitúa en aquel plato de la balanza que por el carácter voluntario y el valor divino de esta muerte tiene un peso mayor que aquel otro plato que está cargado con los pecados del mundo. Menos que nunca es Jesús el que "lleva pecados", según esta visión anselmiana»[310].

A las que se pueden añadir estas otras:

> «Limita su visión al momento de la muerte… Falta el nexo de la *missio* trinitaria del Hijo por el Padre a partir de la *processio*. Por eso no puede aclarar Anselmo por qué la obediencia de Jesús se dirige principalmente al Padre y no a toda la Trinidad. Falta, asimismo, el lazo orgánico, tan frecuentemente subrayado por los Padres, que establece la encarnación entre Cristo y todos los demás hombres; la realidad del nuevo Adán que detenta la *gratia capitis*, es más una suposición que una afirmación explícita. Por eso, si la gracia redentora está a disposición de sus hermanos, es únicamente porque Cristo no puede usarla en beneficio propio»[311].

Para terminar, señala tres aspectos fundamentales, ausentes en el sistema de Anselmo, que deben estar presentes en toda teoría de la redención:

---

verdaderamente indigno de Dios perdonar simplemente, sin la participación de la libertad humana. El autor no busca, en el fondo, desempolvar un fresco completo de la redención tal como él la ve. Él permanece siempre orientado, obsesionado casi, por el Sábado Santo, por la teología de la kénosis. Las observaciones que hace comentando la teoría de la satisfacción se deben leer a la luz de su proyecto teológico». El subrayado es nuestro. Cf. H. U. VON BALTHASAR, , «Crucifixus etiam pro nobis», *art. cit.*, 14, expresa la idea de que, a Dios se le debe ofrecer como expiación la muerte de un inocente: «Pero entonces la teoría se apoya sobre dos pilares principales: a Dios se le debe ofrecer como expiación y restauración del trastornado orden del mundo algo libre, gratuito, y eso puede ser solamente la muerte de alguien que no esté sometido a la ley de la muerte que afecta a todos los pecadores, y en segundo lugar, posee como Hijo de Dios una dignidad tal, que su preciosa muerte compensa toda la culpa de sus semejantes».

[310] H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, Vol. 4, *op. cit.*, 236. Cf. ID., «Crucifixus etiam pro nobis», *art. cit.*, 14.

[311] H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, Vol. 4, *op. cit.*, 237.

> «La introducción en la vida trinitaria mediante la redención, queda a nivel implícito, sin ser tematizado, como tampoco son objeto de tratamiento expreso ni la resurrección de Cristo ni el Espíritu Santo»[312].

c) *P. Hünermann* es un partidario incondicional de la teoría de Anselmo[313] y acusa a los teólogos que no comparten su opinión de no realizar un estudio profundo de sus escritos. El autor cita en este sentido a H. Kessler, a J. Ratzinger y a H. Küng entre otros:

> «Una lectura superficial y una interpretación rutinaria de sus escritos han transformado a menudo el pensamiento anselmiano en caricatura»[314].

El autor parece que está muy de acuerdo con la argumentación y con el razonamiento de Anselmo. Hace verdaderos esfuerzos de todo tipo para poder encajar esta teoría en la mentalidad de nuestro tiempo, pero pensamos que no lo consigue. Defiende la categoría del honor de Dios como centro de la cristología anselmiana:

> «El centro de la cristología anselmiana se encuentra en la idea del honor divino… En lo concerniente a Dios se ha de decir que Dios ha creado al mundo y al hombre para honor suyo. La finalidad del hombre es la felicidad hacia la que Dios le ordena… Así, Dios no puede tolerar que sus designios sobre la creación resulten radicalmente vanos como consecuencia del pecado. Lo prohíbe su

---

[312] *Ibid.*, 232.

[313] W. THIEDE, *El Sentido Crucificado. Una Teodicea Trinitaria*, Sígueme, Salamanca 2008, 211-212, nota 48, dice en este sentido: «Peter Hünermann por ejemplo elogia: "Anselmo desarrolló una teología veraz de la cruz" (*Jesús Christus. Gottes Word in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1997, 202); Anselmo entiende el "honor" con tal radicalidad, que alcanza el nivel de la filosofía moderna (kantiana, por ejemplo) y de sus principios (p. 203)».

[314] P. HÜNERMANN, *Cristología*, Herder, Barcelona 1997, 247. El autor menciona algunos teólogos que, según él, no interpretan bien la teoría de la satisfacción de Anselmo: «Para A. von Harnack, por ejemplo, los defectos de la teoría anselmiana de la satisfacción "son tan obvios, y ofenden hasta tal punto en la misma medida a la razón y a la moral (por no mencionar en qué grado constituyen un atentado contra el evangelio) que si la teología actual no viviera una situación tan anómala, no habría lugar a que se perdiera ni un sólo minuto en su comentario" (A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 3, Darmstad 1964, p. 403s.). También en época más reciente aparecen con frecuencia interpretaciones de la soteriología y cristología anselmianas que no hacen justicia a su verdadero sentido y propósito; así, por ejemplo, F. Hammer, *Genugtuung und Heil. Absicht, Sinn und Gezen der Erlösugslehre Anselmo von Canterbury* (WBTh, vol. 15), Viena 1967, p. 132-149; H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesé. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Dusseldorf 1970, p. 83-165, esp. 117-159; J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekentnnis*, Múnich 1968, 187-189 y 230-233; H. Küng, *Christ sein*, 411-414» (*Ibid.*, 247, nota 17).

> honor. Por ende, si Dios se atiene a su objetivo con respecto a la creación y se mantiene fiel a sí mismo, tiene que redimir al hombre».[315].

Para justificar su posición, une el honor de Dios a la libertad humana, siendo este honor el elemento constitutivo por el que se mide dicha libertad. Este honor es exigido por Dios, por tanto es algo que le debemos:

> «Desde el punto de vista humano, el honor de Dios es la medida interna de la libertad humana. Sólo cuando el hombre guarda aquel honor y da a Dios lo que es de Dios, cumple su obligación… Se descubre así que el honor de Dios es uno de los elementos constitutivos del ser humano»[316].

Por tanto, si el hombre no le da a Dios el honor debido, quita a Dios lo que es suyo, le deshonra y, en definitiva, peca. El pecado tendría así un valor infinito, ya que va contra el honor de Dios, por lo que la deuda contraída por el hombre sería también infinita:

> «La negación por parte humana del honor de Dios es un fallo de su propia libertad y de su medida, es la perversión del verdadero ser humano. De este modo el honor de Dios se convierte en la norma del libre obrar divino y humano… En efecto, consistiendo el pecado en rehusar rendir a Dios la deuda adquirida para con él, su cualidad es infinita»[317].

Una vez consumado el pecado y ofendido el honor de Dios, es necesario repararlo. Se dan ahí toda una serie de «necesidades» con las que el autor está muy de acuerdo: necesidad de la encarnación, necesidad o de la satisfacción o del castigo -teniendo que ser la primera sobreabundante-, aceptación de la muerte cruenta de un inocente por los culpables, etc., que como ya vimos presentan numerosas dificultades teológicas:

> «Esta doble premisa tiene, a juicio de Anselmo, como consecuencia lógica interna la redención por Jesucristo. (…) también la satisfacción (satisfactio) será a la vez humana y divina… Por parte humana, confluirán en ella la tributación

[315] *Ibid.*, 249.
[316] *Ibid.*, 249-250.
[317] *Ibid.*, 250, 251.

> voluntaria de honor a Dios y aquel desbordamiento o «plusvalía» que hace posible que esta tributación o demostración de honor a Dios ocupen el lugar de los pecadores y de su deuda. San Anselmo considera que esa asociación se da en la muerte de Jesús en la cruz; ésta, en efecto, es la expresión de su total obediencia. Al mismo tiempo, resulta también un «plus»: Jesús, en sí libre de pecado, no sujeto a la muerte de Adán, asume ésta voluntariamente por los hombres. De este modo, es decir, dando lo que Dios no había exigido, y aportando lo que los hombres no podían aportar para su redención, Jesucristo rinde al Padre el honor que le era debido por la creación de manera inmejorable y superabundante»[318].

A pesar de los denodados esfuerzos del autor por salvar la teoría anselmiana, haciéndola por así decirlo más dulce, se le pueden atribuir parecidas carencias y objeciones que las ya mencionadas anteriormente: suposición fixista de un estado primigenio paradisíaco, suposición de que si no hay pecado original no se da la muerte biológica, reducción de la encarnación del Hijo y de su misión a la restauración del estado primigenio, incoherencia entre la acción y los resultados de dicha restauración -pues no se vuelve al paraíso-, reducción de la redención a la muerte de Cristo, sin conexión alguna con su vida histórica, ministerio público y resurrección, nula función del Espíritu Santo, categorías tomadas del derecho que impregnan su argumentación de exigencias jurídicas: deudas a pagar, retribuciones, satisfacciones, etc., poco margen para la misericordia y para el amor gratuito de Dios, la imagen de un Dios que -aunque suavizada por el autor- resulta muy distante de la de los evangelios. Podríamos seguir, pero creemos que es suficiente.

Con todo, el autor reconoce algunas de estas limitaciones, pero hay que buscarlas entre líneas, ya que se encuentran entremezcladas con su argumentación positiva, dada su predilección manifiesta por esta teoría:

---

[318] *Ibid.*, 250-251.

> «San Anselmo «reconstruye» el misterio Cristo partiendo de una definición extremadamente general de la libertad de Dios y del hombre, para reflexionar luego sobre el acontecimiento de la redención como la *restauratio* de la ordenación jurídica, de la figura fundamental de la moralidad… Los límites de la cristología anselmiana se aprecian en el hecho de que ésta, y su correspondiente soteriología, en la forma extremadamente genérica de la moralidad, no permiten pensar en detalle la multiplicidad histórica de las etapas de salvación, la pluralidad de las figuras de la libertad, o la creación de esa libertad. San Anselmo no se enfrenta al problema de una pluralidad de proyectos de orden. Es sin duda consciente de la contingencia de su propio esquema, y se muestra del todo dispuesto a acometer modificaciones de acuerdo con la lógica de los argumentos. Pero a la vez presupone en todo momento que, con relación a la realidad, hay y debe haber un *ordo*»[319].

d) *O. González de Cardedal* se muestra muy favorable con el sistema de Anselmo cuyo argumento le convence. Cree que para entenderlo correctamente hay que situarse en el horizonte cultural y religioso en que fue elaborado:

> «Estamos ante un horizonte nuevo: el pecado del hombre y su salvación, la ofensa al Señor y sus consecuencias, el derecho y la justicia, el honor del ofendido y la reparación por el ofensor… Aquí aparece en el centro de atención el pecado en una de sus dimensiones: como ofensa, injuria, injusticia, robo infligido a Dios por el hombre… La relación entre ambos y la libertad de ambos pasan a primer plano. El honor y el derecho de cada uno de los actores son las dos palabras claves. La historia es un juego de relaciones de justicia y de honra, de injusticia y de deshonra. Ahora bien, como esa rectitud, justicia y verdad objetivas fundan el mundo y constituyen tanto a Dios como al hombre, cuando se quiebran hay que restaurarlas, por dignidad y para dignificación de ambos. No se trata de imposiciones arbitrarias o de exigencias subjetivas por parte de Dios sino del orden objetivo de la realidad, que confiere su dignidad tanto a Dios como al hombre. No violarlos, y si se han violado restaurarlos, es la condición de la verdad de la existencia»[320].

Por ello, en este sistema, la «satisfacción» o el «castigo» son absolutamente necesarios para restaurar el orden del mundo y el honor de Dios que ha sido ofendido por el pecado del hombre:

---

[319] *Ibid.*, 266,267.
[320] O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit.*, 297.

> «Es necesario que cuando un hombre ha pecado ofrezca satisfacción a Dios a quien ha ofendido o que pague la pena. El punto de partida es el orden objetivo, la belleza interna, que no deben ser violados. El mundo no puede quedar roto, porque sería el hombre el primer perdedor. Por ello la satisfacción o el castigo son condiciones necesarias para mantener ese orden. Ellos entran en los planes de Dios que saca bien de mal»[321].

El problema que plantea este sistema teológico, a la hora de intentar explicar con él el misterio de la redención en nuestra época, es que está construido según una concepción del mundo, de la existencia, de la sociedad y de Dios acordes con la cultura feudal del siglo XI, lo cual es un logro de inculturación como ya explicamos. El sistema funciona bien si se mueve en esas coordenadas, pero si se intenta sacarlo de las mismas y extrapolarlo a nuestro tiempo -que tiene otra concepción del mundo, de la sociedad y de Dios-, chirría por todas partes, como ya hemos visto. Sencillamente no funciona. Esto es normal y fácil de entender.

El mismo autor es consciente de que este sistema teológico puede dar lugar a graves deficiencias y ambigüedades en su argumentación que posibilitan que se produzcan deformaciones teológicas que afectan a la imagen de Dios, a la forma de entender la salvación, etc. Por ello, indica que ha sido objeto de numerosas críticas por parte de muchos teólogos, aunque también ha recibido aprobaciones por parte de otros:

> «Esta lógica de fondo en la argumentación anselmiana está en el borde de la degradación tanto de la idea de Dios como de la comprensión cristiana de la salvación. Por eso San Anselmo ha sido juzgado de manera contrapuesta por los autores: como descubridor de un horizonte nuevo de la realidad cristológica, o como iniciador de una comprensión precristiana y casi masoquista de Dios, a la vez que otra meramente jurídica y penal de la salvación, que culminará siglos después en la idea de «expiación vindicativa»… La articulación del diálogo, ciertas metáforas y fórmulas retóricas, junto con los presupuestos propios de una época de feudalismo, oscurecen la lógica profunda de su argumentación y la

[321] *Ibid.*, 298-299.

> ponen en el borde de transmitir una imagen de Dios que para perdonar los pecados de los hombres exige la muerte del Hijo y reclama la satisfacción de sus derechos como un tirano violento. Con ello prevalece una visión del cristianismo centrada en el pecado y de la salvación divina centrada en el perdón»[322].

A pesar de las críticas que se le pueden hacer al sistema anselmiano, el autor lo quiere salvar para nuestro tiempo. Para ello, subraya lo que, según su opinión, hay en él de positivo y novedoso. Comienza señalando el progreso efectuado frente a la soteriología de los Padres de la Iglesia:

> «Su punto de partida deja de lado las preocupaciones soteriológicas de la Patrística centradas en la idea de restauración de la naturaleza caída, de la recreación del hombre, de la unión del Encarnado con todo el cosmos y la humanidad, del poder objetivo del «pecado» (hamartía) que dejaba al hombre en poder del demonio como su soberano, de la necesaria divinización. Aquí aparece en el centro de atención el pecado en una de sus dimensiones: como ofensa, injuria, injusticia, robo infligido a Dios por el hombre… Esto supone un progreso. San Anselmo revela una nueva sensibilidad, más personalista tanto respecto del hombre como de Dios. (…) su intuición personalista es un avance frente a una comprensión meramente metafísica y frente a una trivialización moral del pecado»[323].

Destaca también que, a través de la «teoría de la satisfacción», Anselmo es el primer teólogo en presentar, de manera explícita, la comprensión ascendente de la salvación:

> «Con San Anselmo aparece por primera vez de manera explícita la *comprensión ascendente de la salvación,* que ya está presente en el Nuevo Testamento»[324].

Pero que Anselmo elabore un sistema novedoso frente al de la Patrística, o que su teoría sea la primera en presentar, de forma explícita, una explicación del componente ascendente de la salvación, no quiere decir que su sistema teológico, como tal, pueda ser aceptado en nuestra época

---

[322] *Ibid.*, 300-301.
[323] *Ibid.*, 297, 300.
[324] *Ibid.*, 301.

como una explicación válida del misterio de la salvación. Más bien, todo lo contrario, al ver los numerosos inconvenientes que plantea.

Para finalizar, indica el autor que la «satisfacción» es necesaria si Dios quiere tomar en serio al hombre en su proceso de redención y de salvación, pues, un perdón fácil humillaría al hombre y le restaría libertad:

> «Dios no juega con el hombre: le otorga plena responsabilidad y respeta sus decisiones con la lógica objetiva que ellas llevan consigo. Y la lógica del pecador es destructora del orden del mundo, del propio hombre y del ser. Una vez rotos estos, Dios provee a la restauración de ese orden y belleza. No exige nada al hombre sino que por el contrario le da a su propio Hijo para que restaure esa realidad quebrada, ofreciendo al hombre la posibilidad de su autodignifícación. Ofrecerle al hombre un perdón fácil, meramente declarativo de la no permanencia del pecado o de que no es tomado en cuenta, sería ofender y humillar al hombre porque supondría no tomar en serio sus acciones, no reconocer las consecuencias inmanentes de ellas o, una vez reconocidas, dejarlas sin superar. Dios ofrece al hombre la posibilidad de que él —y Cristo se pone en nuestro lugar y es uno de los suyos— se redima a sí mismo»[325].

Como ya dijimos, Dios puede perdonar al hombre sin que éste lleve a cabo previamente una satisfacción por su pecado. De hecho, el perdón de Dios está ya dado y es ofrecido siempre al hombre. Éste sólo tiene que aceptarlo gratuitamente. Cuando lo hace, se produce su conversión y el cambio de vida. Esto no es humillar ni ofender al hombre, que todo lo recibe como don y regalo de un Dios que le ama y perdona siempre sin condiciones. Se trata de aceptar el regalo del perdón que se le ofrece siempre. Tampoco es renunciar a su libertad, sino de aprender a utilizarla cada vez mejor. ¿Cómo? Aumentando y creciendo en confianza, sabiendo que el Dios-bueno siempre está de su parte, amándole y, aunque caiga en el pecado por un uso equivocado de la misma, sabe que hay una mano amorosa siempre tendida a la que puede agarrarse para ser levantado de

[325] *Ibid.*, 300-301.

nuevo y proseguir caminando confiadamente. Así, no hay lugar para la desesperanza.

Como se ve, las concepciones teológicas actuales y las de la teoría de Anselmo son bastante distintas. El autor ha pretendido conjugarlas, pero no se puede. Hay que optar por una o por otra, es decir, por entender la teología como se hacía en el siglo XI o como se entiende ahora, en el siglo XXI. Y esta opción es importante, pues, indica cómo vamos a entender a Dios, a Cristo, la salvación, la Iglesia, el mundo, la existencia, la sociedad, el hombre, etc.

e) *W. Kasper* hace verdaderos esfuerzos para intentar salvar la «teoría de la satisfacción» y poderla acomodar con la idea y concepción de la Biblia. Para ello subraya que esta teoría sólo es comprensible desde las concepciones feudales de la Edad Media:

> «La teoría de la satisfacción de Anselmo sólo puede entenderse desde el transfondo del orden feudal germánico y de la temprana Edad Media. Ese orden se basa en la mutua fidelidad entre señor y vasallo. El vasallo recibe del señor feudo y protección…; el señor recibe del vasallo la promesa de adhesión y servicio. Por tanto, el reconocimiento del honor del señor es la base del orden, de la paz, de la libertad y del derecho… Herir ese honor es faltar a la justicia, a la paz y a la libertad; es el caos»[326].

Sin embargo, el respeto del «honor del señor», no se entiende habitualmente desde un «buenismo» entre el señor y el vasallo, o como una relación mutua de fidelidad donde los dos se aman y se respetan, sino más bien como una situación de opresión y sometimiento forzoso ejercida por el señor sobre sus vasallos. Si éstos no hacen lo que les exige el señor, ofenden su «honor» y se toman represalias sobre ellos, casi siempre

[326] W. KASPER, *Jesús, el Cristo, op. cit.*, 355-356.

dramáticas. Esta visión se proyectará luego sobre Dios, hablándose entonces del «honor de Dios» ofendido por el hombre con las consecuencias que se pueden prever: un Dios colérico, enfadado, que exige sometimiento y satisfacción[327].

Kasper trata de hacer ver que, cuando se habla del «honor» del señor del territorio, se refiere a lo que afecta a su puesto social –que es el que mantiene el orden público- y no a su honor privado. De modo que si se hiere ese honor, para restablecerlo, no es necesaria la satisfacción personal al señor sino la restauración del orden primigenio[328]. Pero esto no resulta nada fácil de demostrar. En aquellos tiempos no existían estas sutilezas del lenguaje, y el que ofendía el honor del señor del territorio le ofendía a él personalmente y a todo lo que se encuentra asociado a su persona: rango, familia, puesto social, patrimonio, orden establecido, etc.

El autor quiere aplicar seguidamente su hipótesis a la obra de Anselmo y, para ello dice que, cuando el hombre lesiona el «honor de Dios», no se trata en absoluto de Dios mismo -al cual nada se le puede añadir ni quitar- sino del orden y belleza del mundo, de la creación, es decir, no es el honor personal de Dios el que debe ser satisfecho sino de lo que se trata más bien es de restaurar el orden del mundo desfigurado y descaminado. Así se restituiría el «honor de Dios»[329]. Sin embargo, como

---

[327] Así lo entiende J. A. ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios, op. cit.,* 141-142: «El concepto del "honor de Dios", de su gloria, es muy importante para san Anselmo y hay que comprenderlo en el contexto de la cultura medieval. Hay un acuerdo parcial entre los especialistas acerca de su origen e influencias concretas. Parece difícil substraerlo al derecho de vasallaje germánico, que impregna al Alto Medievo y que deja huellas permanentes en la liturgia cristiana y en la concepción de la autoridad jerárquica… La relación asimétrica entre el señor y el vasallo es la del sometimiento. La religiosidad se juridiza y se impregna del uso caballeresco de la sociedad feudal, que contrapone el honor del señor a la fidelidad del siervo».

[328] Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo, op. cit.*, 356.

[329] Cf. *Ibid.,* 356.

vimos anteriormente, Anselmo, en su obra, pasa de la lesión ontológica de las cosas a la ofensa personal a Dios, ya que quiere hacer ver la magnitud infinita del pecado del hombre, y por ello lo concibe como una ofensa personal a Dios. De esta forma, la satisfacción proporcionada a Dios debería ser infinita. Si se tratase tan sólo de una lesión del orden establecido, para restaurarlo bastaría con arreglar lo que objetivamente se ha dañado, no teniendo que tener la satisfacción un valor infinito. Vemos pues que la hipótesis del autor no se sostiene.

Por otra parte, afirma que Dios no puede restablecer su honor lesionado, gratuitamente, sólo por puro amor y misericordia, sin contar con el hombre, con su «satisfacción»:

> «Pero puesto que Dios creó libre al hombre, puesto que quiere el libre reconocimiento de la criatura, no puede conceder este restablecimiento por puro amor y, por así decirlo, saltando por encima del hombre»[330].

Pero, como ya dijimos, Dios cuando perdona no salta por encima del hombre. Su amor y su perdón ya están ofrecidos previamente de forma gratuita y sin condiciones antes de cualquier acción del hombre. Y es esta gracia del perdón ofrecido la que va a posibilitar al pecador convertirse un día y volver hacia Dios. Un buen ejemplo de este pensamiento lo tenemos en la parábola del «hijo pródigo» (cf. Lc. 15,11-32). Dios no exige nada a sus hijos –mucho menos «satisfacciones» a su honor ofendido-, tan sólo desea que acepten su amor y perdón ofrecidos incondicionalmente desde el principio. Esto sí que es respetar la libertad del hombre.

---

[330] *Ibid.*, 356.

A pesar de su defensa del sistema de Anselmo, el autor reconoce finalmente que, en la época moderna, la «teoría de la satisfacción» resulta cada vez más incomprensible y experimenta un fuerte rechazo:

> «En la época moderna, resultó cada vez más incomprensible la teoría de la satisfacción de Anselmo y se terminó rechazándola. En el fondo late la disolución del *ordo* medieval y la llegada del individualismo moderno»[331].

5.2.- *Autores en contra de la teoría*

a) *J. Ratzinger* se muestra muy cauteloso respecto de la «teoría de la satisfacción» y expresa que la misma no puede sustraerse a la parcialidad, presentando además graves inconvenientes:

> «Aludiré solamente al modo cómo la conciencia cristiana concibe la doctrina de la redención. Esta concepción se apoya en la teoría de la satisfacción ideada por Anselmo de Canterbury en el dintel de la Edad Media y que luego determinó casi exclusivamente el pensar de occidente. Tal teoría no puede sustraerse a la parcialidad, incluso en su forma clásica. Pero cuando se la considera con las lentes de aumento que ha creado la conciencia popular, parece un mecanismo grosero, completamente irrealizable… Pero, aún admitiendo que esta teoría contiene intuiciones decisivas tanto bíblicas como humanas,…, nadie podrá negar que la perfecta lógica del sistema divino-humano de la justificación desfigura las perspectivas y sumerge la imagen de Dios en una luz sospechosa»[332].

La teología de la cruz se ha visto muy condicionada por esta concepción de Anselmo hasta el punto de alejarse de la visión bíblica sobre este punto, presentándonos a un Dios severo, enfadado y que exige satisfacción y sacrificio, aunque sea el de un inocente[333]:

---

[331] *Ibid.*, 357.

[332] J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, *op. cit.*, 198, 199-200.

[333] Esta imagen de Dios hoy no es aceptable de ninguna manera. En *Ibid.*, 253, 254, dice el autor: « ¿Cómo podría Dios gozarse de los tormentos de una criatura e incluso de su propio hijo, cómo podría ver en ellos la moneda con la que se le compraría la reconciliación?... Pero, ¿no es indigno de Dios pensar que exige la muerte de su hijo para aplacar su ira? A esta pregunta sólo se puede responderse negativamente: Dios no pudo pensar así. Es más, un concepto así no tiene nada que ver con la idea neotestamentaria de Dios».

> « ¿Qué lugar ocupa la cruz dentro de la fe en Jesús como Cristo? La ciencia cristiana en general, como dijimos antes, está condicionada en este problema por la concepción de Anselmo de Canterbury… Los devocionarios presentan la concepción según la cual en la fe cristiana nos encontramos con un Dios cuya severa justicia exigió el sacrificio de un hombre, el sacrificio de su propio hijo. Pero con temor nos apartamos de una justicia cuya oculta ira hace increíble el mensaje del amor. Esta concepción se ha difundido tanto cuanto falsa es. La Biblia no nos presenta la cruz como pieza del mecanismo del derecho violado; la cruz, en la Biblia, es más bien expresión del amor radical que se da plenamente, expresión de una vida que es ser-para-los-demás. La teología bíblica de la cruz supone una revolución en contra de las concepciones de expiación y redención de la historia de las religiones no cristianas; pero no debemos negar que la conciencia cristiana posterior la ha neutralizado y muy raramente ha reconocido todo su alcance»[334].

En el Nuevo Testamento, Jesús nos ofrece una imagen de Dios y de la redención completamente diferente. Dios no está airado ni exige satisfacciones sino que sale al encuentro del hombre pecador ofreciéndole la salvación gratuitamente y sin condiciones, esperando que éste la acepte:

> «El Nuevo Testamento nos ofrece una visión completamente distinta. No es el hombre quien se acerca a Dios y le ofrece un don que restablezca el equilibrio; es Dios quién se acerca a los hombres para dispensarles un don... Dios no espera a que los pecadores vengan a él y expíen. Él sale a su encuentro y los reconcilia. He ahí la verdadera dirección de la encarnación, de la cruz. Según el Nuevo Testamento, la cruz, no es la obra de reconciliación que la humanidad ofrece al Dios airado, sino la expresión del amor incomprensible de Dios que se anonada para salvar al hombre. Con este cambio de la idea de expiación, el culto cristiano y toda la existencia toma una nueva dirección»[335].

b) *L. Bouyer* expresa claramente su pensamiento en contra del sistema anselmiano indicando que ha ejercido una influencia funesta sobre la teología cristiana:

> «El *Cur Deus homo* (“Por qué Dios se hizo hombre”) es seguramente la obra maestra que ha tenido la más perniciosa influencia sobre todo el pensamiento religioso occidental»[336].

---

[334] *Ibid.*, 244-245.
[335] *Ibid.*, 246-247.
[336] L. BOUYER, *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et christologie*, Cerf, Paris 1974, 414.

El autor señala que la obra de Anselmo no se fundamenta en la Palabra de Dios sino en una elaboración racional deductiva apoyada por las categorías feudales y jurídicas de la época en la que vive:

> «El contenido no es ya el de la Palabra divina, sino una elaboración ni siquiera de ideas generales de un valor permanente sino de postulados no críticos de la civilización contemporánea: honor feudal y formalismo jurídico, -este último más bien caricatura del derecho, romano o germánico, que desprendimiento de su espíritu. En efecto, todo el problema de la Encarnación, va a ser conducido al del "honor" divino a "satisfacer"»[337].

Respecto de la argumentación anselmiana para demostrar la necesidad de la Encarnación le parece que contiene numerosas inconsistencias. Además, la imagen de Dios que se desprende de la misma no le parece en absoluto cristiana:

> «Es preciso reconocer francamente que este razonamiento tal como se presenta en su desnudez en el segundo libro del *Cur Deus homo*, aparece allí como un perfecto absurdo, por el hecho de su formalismo. En primer lugar, ¿qué significa una satisfacción que Dios se ofrece a sí mismo? En segundo lugar, que el la ofrezca siendo hombre igualmente, e incluso hombre de la raza que ha pecado, ¿cómo puede esto satisfacer por los pecadores si no tiene ninguna parte con el pecado de los mismos? Más profundamente, como Duns Escoto lo subraya ya, ¿qué representación de Dios hay detrás de esta imagen de un principio en el que el honor personal es la ley suprema?... *A fortiori*, ¿qué relación puede tener esto con la concepción del Dios cristiano, que es esencialmente amor generoso, creador y salvador de sus criaturas?»[338].

Considera en definitiva que el sistema anselmiano se ve lastrado negativamente al tratar las cuestiones de la fe desde una monstruosa lógica interna de deducciones férreas, aún cuando Anselmo tenga la visión de un contemplativo cristiano para el que la fe juega un rol fundamental:

> «De dónde, sobre todo, la necesidad de razonar sobre las cosas de la fe no en un clima de pura lógica abstracta sino según la analogía misma de la fe, lo que precisamente Anselmo, desde el principio de su tratado, quiere y cree poder

[337] *Ibid.*, 415.
[338] *Ibid.*, 415.

> evitar. No obstante, en Anselmo, este entusiasmo de la razón razonante queda estrechamente encapsulado en el interior de una visión que es, en su conjunto, la de un contemplativo cristiano. El sistema, a pesar de su monstruosa lógica interna, llegará pues, al menos verbalmente, a reunir la fe que había comenzado por poner entre paréntesis»[339].

c) *Ch. Duquoc* constata el hecho de que, la «teoría de la satisfacción» produce en el creyente contemporáneo una gran alergia, debido al lenguaje jurídico y compensatorio que se utiliza en la trama de su argumentación y razonamiento:

> «San Anselmo, sobre el trasfondo cultual del derecho germánico, construye una teología de la satisfacción supererogatoria de Cristo. Nosotros nos sentimos demasiado alérgicos a ese juego de compensaciones, supererogatorias o no. Más aún, nos resulta difícil comprender el equilibrio que ha vuelto a restablecer la pena, después de una infracción de la ley»[340].

El autor observa también que Anselmo ha elaborado su obra al margen de la historia, a través de una especie de «lógica intradivina», establecida a partir de la categoría jurídica de la «satisfacción», donde los personajes históricos que influyen directamente en la vida de Jesús son meras figuras decorativas:

> «Anselmo de Canterbury en el *Cur Deus homo*? estableció su lógica intradivina a partir de una categoría concebida jurídicamente: la satisfacción. El acontecimiento de la muerte de Jesús está tan bien planificado que los fariseos, Pilatos, el pueblo, no aparecen más que como figuras decorativas. Los verdaderos actores son invisibles. La historia de Jesús queda entonces privada de un sentido aparente en beneficio de una lucha cósmica entre las entidades "espirituales". El retorno a la historia nos preserva de estas consideraciones precipitadas»[341].

---

[339] *Ibid.,* 417. El teólogo francés M Corbin se siente escandalizado por la reflexión –según su parecer «violenta»- de L. Bouyer. Por ello, hace una crítica de la misma, apoyándose en las reflexiones de H. U. von Balthasar (cf. M. CORBIN, *L'Oeuvre de S. Anselme de Cantorbery*, t. III: *Lettre sur l'Incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme,* intr., trad. y notas por M. Corbin y A. Galonnier, Cerf, Paris 1988, 17-23).

[340] CH. DUQUOC, *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías, op. cit.,* 436-437.

[341] *Ibid.,* 423.

En este sistema se da todo un proceso negociador entre Jesús y Dios en relación de la deuda que nosotros habíamos contraído y en el que la cruz juega un papel determinante:

> «La cruz simboliza entonces un intercambio: el justo o el inocente paga por el culpable, ya que, en justicia, no puede haber liberación del culpable sin el pago íntegro de su deuda. Los autores espirituales, los predicadores y los teólogos han subrayado el carácter de insolvencia del culpable, que era en este caso toda la humanidad… En lugar de nosotros, Jesús paga en justicia la deuda contraída ante Dios y que, por hipótesis, nosotros éramos incapaces de saldar. La cruz es un proceso negociador entre Jesús y Dios en relación con nosotros»[342].

Para esta teoría y para otras similares (del rescate, de la inmolación, del sacrificio, de la sustitución penal, etc.), la satisfacción era necesaria para efectuar el pago de la deuda contraída con Dios por nuestros pecados. Era preciso restablecer su honor ofendido y, para ello, era necesaria una «víctima» inocente (sin pecado) que se ofreciera a sí misma por nosotros. Dentro de esta línea de pensamiento, la misericordia de Dios va a consistir en buscar y presentar El mismo la víctima adecuada que se necesita para llevar a cabo tal satisfacción –en este caso su Hijo-, ya que no puede contentarse sólo con una conversión de la humanidad posibilitada por su gracia:

> «Para resumir, diré que el pago de una deuda constituye la idea dominante de estas representaciones o de estas teorías. Dios no podía contentarse con una conversión de la orientación humana sin una expiación previa de la ofensa. La misericordia de Dios consiste en ofrecer él mismo la víctima necesaria para que se aplaque su justa cólera; no ahorró a su propio Hijo –como decía un antiguo catecismo- ya que su honor exigía misteriosamente el «sacrificio sangriento» de uno de sus miembros, inocentes, para pagar la deuda de la humanidad… La cruz simboliza la moneda que hay que pagar por el pecado humano y es, de este modo, el medio de nuestra liberación ante Dios»[343].

---

[313] CH. DUQUOC, «Actualidad teológica de la Cruz», en CH. DUQUOC (et al.), *Teología de la Cruz, op. cit.*, 22.
[343] *Ibid.*, 23.

El autor critica que el sistema anselmiano se centra exclusivamente en la muerte de Cristo y, ésta además, aislada totalmente de la historia. Por eso, produce toda esa serie de deformaciones teológicas que hemos visto. Piensa que es necesaria una integración de la cruz en la historia de Jesús. Reconocer el modo histórico de su muerte es imprescindible para comprender correctamente el misterio de la redención:

> «El nuevo camino consiste en lo siguiente: la cruz no está ya reducida a un símbolo de reparación o de expiación a través de una abstracción casi geométrica de la relación del hombre pecador con Dios, sino que es un acontecimiento histórico, esto es, la consecuencia de unos conflictos provocados por la acción y la predicación de Jesús frente a los intereses religiosos, económicos, políticos o mesiánicos de los dirigentes del pueblo judío. La cruz no es una necesidad impuesta desde fuera por una divinidad ávida de compensación por su honor ofendido, sino el resultado del combate de Jesús contra los opresores»[344].

Sin embargo, después de toda esta crítica, sorprende que el autor mantenga el término de satisfacción en su cristología. Aduce para ello que, este término se debe de entender de una forma dinámica e histórica, menos jurídica y más penitencial:

> « ¿Hemos de concluir entonces que la función ejercida por la introducción de la satisfacción en la teología está ya privada de significado? No parece que sea así, si se adopta una perspectiva dinámica… La introducción de la noción penitencial de la satisfacción ha ofrecido la posibilidad de desmitizar ciertas representaciones de la muerte de Jesús… Esta noción, a pesar de su oscuridad, ha tenido sin embargo una función importante: evitar que la "salvación" del hombre dejara de integrar realmente su pasado o su historia. Desgraciadamente, esta noción ha quedado oscurecida por las teorías jurídicas. La idea de compensación que había que ofrecer a Dios ha suplantado a la de integración del pasado pecador en su propia renovación»[345].

Indica también que en la noción de satisfacción penitencial –que el propone- la justicia de Dios no busca ni exige una compensación del

---

[344] *Ibid.*, 26.
[345] CH. DUQUOC, *Cristología, op. cit.*, 437-439.

hombre sino que quiere que éste sea el protagonista de su liberación del pecado:

> «La justicia de Dios no consiste en "quedar satisfecho" con una compensación, o en exigirla, sino en no regalarle al hombre su libertad desde fuera. Consiste, por tanto, en hacer al hombre actor de su liberación, partiendo de su degradación y de las consecuencias de esa degradación. La noción penitencial de satisfacción evocaba todo esto trasplantando a la historia colectiva el proceso de la reconciliación individual: el perdón de Dios no suprime de una manera mágica el pasado y los actos del pecador, sino que hace de ellos la "materia" de su renovación y de su porvenir. La justicia de Dios en la "redención" consiste, no ya en reclamarle a cada uno lo que debe para que repare su ofensa, sino en dejarle al hombre que sea el artífice de su propia "libertad"»[346].

¿Qué decir al respecto? Pensamos que el autor, después de haber criticado esta categoría -en su utilización jurídica-, dentro de la teoría de Anselmo, quiere salvarla de alguna manera y, para ello, hace esfuerzos por ampliar el concepto, vaciándolo de sus connotaciones jurídicas, historizándolo y trasladándolo a la vertiente penitencial[347].

d) *L. Maldonado* manifiesta su total disconformidad con la utilización de la «teoría de la satisfacción» en la soteriología actual por las

---

[346] *Ibid.*, 439.

[347] Nuestra sorpresa por el mantenimiento de esta categoría por parte del autor, también la manifiestan otros teólogos. Por ejemplo, M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine, op. cit.*, 58-59, dice al respecto: «Sin embargo, podríamos extrañarnos que un teólogo tan crítico como Duquoc mantenga como lo hace en su cristología el término satisfacción. De hecho, preocupado por presentar un Cristo que muere por la justicia –tema que entre todos le es querido-, el autor busca lo que puede haber de positivo en la intuición de la satisfacción o de la teología medieval en general. Para él, la satisfacción no tiene valor más que si se pone en primer plano el hecho de que el castigo ha sido aceptado por amor por Dios y los hombres. Esta teoría supone el amor y la obediencia oblativa de Cristo… El esfuerzo de Duquoc va en el sentido de un alargamiento del concepto vaciándolo de su aspecto jurídico, reemplazándolo en la historia y haciendo del amor y de la justicia los motores del consentimiento libre de Jesús… Duquoc, después de haber criticado juridicismo, mitología implícita y pasividad del hombre, reorienta los conceptos antiguos… Ha formulado de tal manera reservas, denunciado con tanto vigor los excesos de la satisfacción jurídica, que encontrar bajo su pluma la justificación de la satisfacción como puesta en evidencia de la actividad de Cristo sorprende… El autor, ¿habla entonces de lo mismo que Anselmo? Aparentemente no. En cambio, si se le sigue en su deseo de reunir las intuiciones de la teoría de San Anselmo, entonces es a la tradición deformante a la que es preciso inculpar».

graves distorsiones teológicas que produce en la imagen de Dios, en las relaciones hombre-Dios, etc.:

> «Es cierto que esta teoría más juridicista empieza a gestarse en Cipriano y Tertuliano, luego en Agustín. Pero en Anselmo encuentra su formulación más desgarrada. En su famosa obra *Cur Deus homo* adopta una imagen de Dios que tiene todos los rasgos del señor feudal de su época. Sobre la relación hombre-Dios, proyecta las normas, el derecho que regula el trato del señor feudal con sus vasallos. La relación religiosa se traduce en el estereotipo de una relación de vasallaje»[348].

El argumento de Anselmo le parece que gira excesivamente en torno a la satisfacción de la justicia de Dios, sobre el orden jurídico lesionado y el honor ofendido:

> «Todo gira en torno a la idea de que es preciso dar satisfacción a la justicia. En el pecado la justicia lesionada debe quedar plenamente satisfecha. Los derechos conculcados deben quedar plenamente reparados. El que no da a Dios el honor debido, roba a Dios lo que le debe. Por tanto deshonra a Dios. Esto es el pecado. Y mientras no se devuelva lo robado, permanece la culpa. Más aún, no basta con devolver lo robado, hay que dar más a causa del deshonor causado. Como una verdadera satisfacción sólo puede darla el que sea Dios, es preciso que venga Dios a realizar esa expiación. Puesto que la ofensa es infinita, la reparación debe ser infinita. Esta es la raíz, el motivo de la encarnación (*cur Deus homo*). Es claro que todo se ve desde la perspectiva feudalista del orden jurídico lesionado, del honor violado»[349].

El autor ve en el sistema de Anselmo numerosas carencias y deformaciones teológicas tales, como una especie de código de honor entre Dios y el hombre, una reducción de la redención al focalizarla sobre la satisfacción del pecado, en detrimento de otros aspectos de la misma totalmente ignorados, como p. ej., la resurrección, la divinización, etc.:

> «Ciertamente en la Biblia la justicia de Dios tiene un lugar importante como hemos visto, pero no se llega a estos extremos de establecer una especie de código de honor entre Dios y el hombre, a base de una justicia conmutativa, bien

[348] L. MALDONADO, *La violencia de lo sagrado. Crueldad «versus» oblatividad o el ritual del sacrificio, op. cit.*, 238.
[349] *Ibid.*, 238-239.

> calculada, que funciona mecánicamente y como si el hombre y Dios estuvieran en el mismo plano, como si fueran dos iguales. Sobre todo, la teoría anselmiana empequeñece la redención pues la reduce a una finalidad negativa: expiar, remover el pecado. Toda la dimensión positiva de los dones mesiánicos y del sacrificio –la vida nueva, la resurrección, la gracia, la filiación, la divinización…- queda relegada o silenciada»[350].

Siguiendo con las carencias y distorsiones, observa que la finalidad de la encarnación queda empequeñecida al reducirla a la posibilidad de ofrecer una satisfacción condigna a Dios. Por otra parte, la teología de Anselmo ha favorecido la imagen de un Dios cruel y sanguinario:

> «Igualmente empequeñece y minusvalora la encarnación. El fin de la encarnación no es sólo proporcionar –mediante la pasión mortal- una reparación condigna. Como dice Escoto y sugiere toda la Biblia, la encarnación es la cima última a que tiende la creación y la historia santa como alianza, como autodonación, como enajenación divinas. Hubiera acaecido aunque no hubiera habido pecado. ¡Qué lejos queda Anselmo de Ireneo y los grandes padres griegos –v.g. Atanasio- que centran toda su teología en la encarnación como misterio de la nueva creación (o cumbre de la obra creadora), como hominización de Dios con vistas a la divinización del hombre! En fin, la teología de Anselmo, ha contribuido a fabricar la imagen de un Dios cruel, sanguinario, en definitiva repulsivo»[351].

Por último, constata también que, la teoría de Anselmo nos resulta sumamente extraña en la actualidad. Las nociones de justicia, pena, castigo, etc., que eran normales en la época de Anselmo, nos son ajenas en la nuestra. Estas nociones influían poderosamente a la hora de elaborar la teología. Con la llegada de la época moderna todas estas ideas entran en crisis, y también lo hace la teología que se sustentaba en ellas. De esta forma, esta teología no es ya asumible en nuestros días:

> «Nos pueden extrañar las teorías de Anselmo vistas desde nuestra perspectiva histórica… Los historiadores del derecho nos recuerdan cómo han ido evolucionando las nociones de justicia, pena, castigo, crimen;… El universo jurídico anterior a la época moderna se organizaba en torno a una trilogía

[350] *Ibid.*, 239.
[351] *Ibid.*, 239.

> fundamental: parricidio, regicidio, deicidio. (El rey absoluto es como un dios; dios es como un rey; también el paterfamilias). Los mismos criterios se aplican a los tres campos. Los tres tipos de crímenes merecen un castigo infinito. Así es natural que al considerar el crimen contra Dios (el pecado) como infinito, se hable de un precio infinito para la redención, de una culpa, de una pena infinitas… Dios es comparado al rey absoluto que actúa como actúa "porque quiere"… En este clima nacen las teorías soteriológicas de la edad media y a su luz se ven las penas de ultratumba. Al hacer crisis toda esta mentalidad con la llegada de la época moderna, hace crisis también esta teología. La idea expiatoria es cada vez más ajena al mundo del derecho judicial»[352].

e) *K. Rahner* (1904-1984) piensa que, la «teoría de la satisfacción» presenta más desventajas que ventajas a la hora de intentar explicar el misterio de la redención. Antes de hacer una valoración sobre la misma el autor expone cómo entiende él esta teoría. En ella se parte de la culpa y el pecado del hombre, los cuales van a orientar todo el argumento de Anselmo:

> «La redención se refiere primariamente a la culpa como tal. Esta significa una ofensa infinita a Dios, pues la ofensa se mide por la dignidad del ofendido. Si la culpa ha de ser reparada (y no sólo perdonada por un libre acto gracioso de Dios, *posibilidad* teórica por parte de Dios que no se impugna ni se discute), en tal caso esta reparación condigna (de valor pleno: *satisfactio iniuriae alteri illatae compensatio*: CatRom II 5,59) sólo es posible por obra de una persona divina, pues el valor de la satisfacción se mide por la dignidad del que satisface, no por la de su destinatario. Tal satisfacción sólo puede ser prestada por una persona distinta del ofensor en el supuesto de que el ofendido esté dispuesto a aceptar libremente la satisfacción vicaria (*vicaria satisfactio*). En este sentido, por su obediencia hasta la muerte de cruz, Cristo prestó una satisfacción condigna, infinita, y vicaria por la ofensa infinita, infligida por el pecado, a la santidad y justicia de Dios, de suerte que, *por ella, Dios está dispuesto a perdonar la culpa del hombre*»[353].

A continuación, pasa a realizar una valoración crítica de esta teoría, viendo sus aspectos positivos y negativos. Como constatación previa a la misma, señala la dificultad de comprensión que presenta el término «satisfacción» en la teoría de Anselmo. El autor puntualiza que, hasta el día

---

[352] *Ibid.*, 239-240.
[353] K. RAHNER, «Redención», en K. RAHNER (dir.), SM, t. V, *op. cit.*, col. 767. El subrayado es nuestro.

de hoy, los teólogos no se han puesto todavía de acuerdo en cómo se debe de interpretar la satisfacción llevada a cabo por Cristo:

> «Los teólogos están en desacuerdo hasta hoy día en la interpretación más precisa de la satisfacción prestada por Cristo. Se discute concretamente hasta qué punto entra en la verdadera *esencia* de la satisfacción de Cristo (que esencialmente se entiende siempre como acción *libre* de Cristo y, por tanto, formalmente no como "punición" suya en lugar nuestro) sólo la dignidad moral de su acción, que honra a Dios, o también *formalmente* su carácter (efectivo) como dolor y muerte, que se dirige expiatoriamente a la justicia vindicativa de Dios como tal»[354].

Respecto de los aspectos positivos, señala en primer lugar que, esta teoría es una explicación del misterio de la redención que se comprende fácilmente y que supera explicaciones mitológicas:

> «En lo que dice positivamente habrá que reconocerla de todo punto como explicación de la significación salvífica de la muerte de Cristo, explicación fácilmente inteligible y que supera más de una mala inteligencia "mitológica" (rescate de un dominio justificado del demonio, "castigo" de Cristo en lugar nuestro)»[355].

En segundo lugar, indica que se puede interpretar formalmente esta teoría de forma que, en la abstracción del sistema anselmiano, es posible incluir de alguna manera la soteriología en su totalidad:

> «También puede interpretarse formalmente de tal modo que en esta abstracción formal cabe incluir en cierto modo la totalidad de la soteriología: la obediencia amorosa del Hijo es la suprema glorificación imaginable de Dios en el mundo y, por ella, mirando a ella (*intuitu meritorum Christi*), se da el amor misericordioso de Dios a los pecadores, pues los ama en la unidad del hombre Jesucristo»[356].

Vistos los aspectos positivos, pasa a continuación a enumerar los negativos, los cuales, son mucho más numerosos. En primer lugar, constata que el sistema de Anselmo no resalta por igual todos los factores que tiene

---

[354] *Ibid.*, col. 767.
[355] *Ibid.*, col. 768. Cf. ID., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo, op. cit.*, 337.
[356] K. RAHNER, «Redención», en K. RAHNER (dir.), SM, t. V, *op. cit.*, col. 768.

que tener una soteriología equilibrada. Además, las categorías que emplea, procedentes del derecho germánico, no son fáciles de personalizar para su aplicación a las relaciones entre Dios y los hombres:

> «Tampoco se puede decir que la teoría de la satisfacción resalte en igual manera y de forma clara todos los factores de una soteriología adecuada. Ya desde el punto de vista histórico, parte de categorías del derecho germánico (*offensa-satisfactio; dignitas offensi, satisfacientis*) que no pueden fácilmente "personalizarse" y recibir una aceptación análoga, de modo que sea posible aplicarlas con sentido a la relación Dios-pecador»[357].

En segundo lugar, para el autor, es de difícil resolución la cuestión de cómo se debe considerar una acción humana como compensación por una ofensa a Dios, puesto que todas ellas son, de una u otra manera, debidas a Dios. Piensa que no se debe acudir a las llamadas «obras de supererogación» para intentar resolver esta dificultad, ya que entonces la pasión de Cristo se reduciría sólo a un elemento accidental de la misma: «su muerte», obviándose que debe ser considerada dicha pasión como destino global de vida y muerte:

> «Tampoco puede responderse muy fácilmente la cuestión (a diferencia de lo que pasa en una satisfacción entre hombres) de cómo sea posible considerar una acción moral como compensación por una ofensa a Dios, si esa acción, ya con anterioridad a su función satisfactoria, es de uno u otro modo absolutamente debida a Dios. Pero ése es justamente el caso con toda tarea y toda acción morales, pues en este aspecto el hombre nada tiene que no deba a Dios y a la exigencia absoluta de su amor, y no cabe insertar en esta cuestión una apelación a cualesquiera *opera supererogatoria* (obras de supererogación), sobre todo porque entonces la pasión de Cristo sólo tendría significación satisfactoria en ciertos elementos, relativamente accidentales, y no como destino total de vida y muerte»[358].

En tercer lugar, la muerte de Cristo así considerada no tiene ningún vínculo primordial con la redención, siendo percibida como una tributo

---

[357] *Ibid.*, col. 768.
[358] *Ibid.*, cc. 768-769.

cualquiera de Cristo. Ahora bien, esta concepción no está de acuerdo con la muerte de Jesús como acontecimiento salvífico, tal como lo entiende el Nuevo Testamento:

> «En la teoría de la satisfacción, la muerte de Cristo es una manera a la postre casual, sin nexo esencial con la redención, de una prestación *cualquiera* del Dios-hombre. Ahora bien, esto no hace realmente justicia ni a la muerte de Cristo como acontecimiento salvífico tal como lo ve la Escritura, ni a una teología de la muerte en general»[359].

En cuarto lugar, en el sistema anselmiano no se ve con claridad la prioridad del movimiento descendente de la redención, de la iniciativa salvadora de Dios y de su gratuidad para con el hombre. De esta forma, parece que la satisfacción precede al perdón de Dios, en vez de estar incluida en él. Da la impresión de que sin ella no podría producirse éste:

> «La teoría de la satisfacción tampoco hace ver claro en su primer punto de partida que la iniciativa salvífica parte de Dios y de su insondable voluntad salvadora; la cruz, por tanto, es efecto y manifestación de este amor gratuito y no causa del mismo. Aquí el "ofendido" mismo, perdonando hasta lo último, opera por propia iniciativa la satisfacción de la ofensa, de suerte que en este esquema, por sí *solo*, no se comprende cómo la satisfacción no está ya comprendida en el perdón. Si se alude a otros casos teológicos paralelos (p. ej., la oración de petición como operada por la gracia misma y, sin embargo, dotada de sentido), el problema no hace sino desplazarse, pero no se resuelve»[360].

En quinto lugar, el sistema anselmiano es muy reductivo, pues, se centra prácticamente en la satisfacción de Cristo por medio de su muerte, no poniendo esta satisfacción en relación con las demás dimensiones de la redención: encarnación, historia humana, resurrección de los hombres, transfiguración del cosmos, etc.:

> «En la teoría de la satisfacción, sólo puede establecerse un nexo externo entre la satisfacción como tal y muchos efectos de la redención (p. ej., la resurrección de

[359] *Ibid.*, col. 769.
[360] *Ibid.*, col. 769.

> los hombres, la transfiguración del cosmos, etc.). Sin embargo, el acontecimiento de la redención, en su origen y sus efectos, debiera tener una unidad esencial, si ha de aparecer realmente como el acontecimiento central de la historia sagrada y profana. El mismo tiene que atravesar de antemano todas las dimensiones de la oración pecadora y redimible»[361].

Finalmente, el autor constata que esta teoría da pie a interpretaciones de la misma que parecen centrarse en el castigo merecido por el pecado y en la justicia vindicativa de Dios:

> «Por lo demás, algunas explicaciones más concretas de la teoría de la satisfacción parten de ideas no del todo claras acerca de la esencia de los castigos del pecado y sobre la *iustitia Dei vindicativa*, punto que no puede exponerse aquí más despacio».

En definitiva, el autor, en su juicio sobre la «teoría de la satisfacción», constata que existen más aspectos negativos que positivos a la hora de utilizarla, y que los teólogos no están de acuerdo en la interpretación de la satisfacción llevada a cabo por Cristo.

f) *W. Pannenberg* hace notar que la teoría de Anselmo presenta numerosas dificultades. En primer lugar, Anselmo utiliza la idea de «representación exclusiva» para intentar explicar la muerte de Cristo. Pero recuerda el autor que esta idea de representación exclusiva no se fundamenta en el Nuevo Testamento:

> «Cuando alguien hace por otro una prestación que él debería hacer, o bien sufre en su lugar lo que, si no, tendría que sufrir el otro, nos hallamos ante una representación en sentido exclusivo, es decir, la referida prestación es realizada exclusivamente por el representante, y ya no necesita ser absuelta por el representado. Esta idea ha sido utilizada por Anselmo de Canterbury para explicar la muerte de Cristo como reconciliación: la satisfacción que el hombre debe a Dios por el pecado, pero que no puede pagar, sencillamente porque todo lo que tiene se lo debe a Dios, es ofrecida a Dios en su lugar por la muerte libremente aceptada del Dios hecho hombre… Esta idea exclusiva de

[361] *Ibid.*, col. 769.

> representación no corresponde al testimonio del Nuevo Testamento. La muerte reconciliadora de Cristo no es ningún rescate pagado a Dios en representación de los demás hombres, y tampoco evita a los demás hombres su propia muerte»[362].

En segundo lugar, el planteamiento cristológico de Anselmo es muy distinto al de la antigua cristología eclesial. En él, el pecado no puede ser ya eliminado sólo por medio de la penitencia, sino que además es necesario dar a Dios una «satisfacción» por los pecados cometidos que sea una obra y un mérito que sobrepasen lo estrictamente necesario. Esta satisfacción sólo la puede llevar a cabo Jesús:

> «En el escrito de Anselmo de Canterbury *Cur Deus homo* (1094-1098) se puede ver un planteamiento distinto al de la antigua cristología eclesial… El hombre está obligado ante Dios a satisfacer por sus pecados (I, 11), por la ofensa infligida al derecho señorial de Dios (I, 13), a su gloria… Según Atanasio, el pecado podía ser eliminado por medio de la penitencia, aunque la caducidad perduraba. Esta última es la que hace propiamente necesaria la encarnación de Dios. En Anselmo es distinto: el pecador está obligado a satisfacer por su condición pecaminosa. No basta que el hombre cese de pecar, sino que debe además dar a Dios una satisfacción por los pecados ya cometidos. Esta satisfacción sólo puede consistir en algo que en ningún modo el hombre deba ya a Dios. Sólo puede consistir en una obra y en un mérito que rebasen lo estrictamente obligatorio. Ahora bien, el hombre corriente no puede hacer algo semejante (I, 20), ya que todo lo que tiene se lo debe a su creador. Sólo el hombre Jesús, nacido sin pecado, puede dar a Dios una satisfacción gratuita: la entrega de su vida. Porque Jesús, como hombre sin pecado, a diferencia de todos los demás hombres, no era digno de muerte y, por consiguiente, no tenía necesidad de morir (II, 11). De esta forma, la muerte de Jesús se convierte en la única obra concebible como superadora de todo lo obligatorio que puede ofrecerse a Dios como satisfacción por los pecados de los hombres»[363].

En tercer lugar, la teoría de Anselmo necesita que Jesús sea divino sólo para garantizar la «satisfacción» debida a Dios -que no puede ofrecer el hombre-, pero no para llevar a cabo la divinización de éste, la cual no se contempla:

---

[362] W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, vol. II, *op. cit.*, 462.
[363] W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, Sígueme, Salamanca 1974, 53-54.

> «Sólo con esa finalidad, para fundamentar la categoría de la obra satisfactoria de de Jesús, Anselmo necesita para su teoría, además de la impecabilidad de Jesús, el dogma de su divinidad. En esto se ve que el planteamiento de su cristología es ya muy distinto del de la iglesia antigua, para la cual la divinidad de Jesús tenía directamente un significado salvífico. El interés de la salvación depende ahora de la satisfacción, de la penitencia por los pecados de los hombres, pero ya no como en la iglesia antigua de una divinización del hombre, como ya tampoco inmediatamente de la divinización de Jesús»[364].

En cuarto lugar, el autor achaca a Anselmo que considere la muerte cruenta de Jesús como un mérito de éste y no la vea como su destino, un destino además planificado por su Padre:

> «Las explicaciones de Anselmo…, pretenden expresar el significado esencial de la cruz de Jesús. Con todo, Anselmo no ha comprendido el carácter de destino que tiene la muerte de Jesús en cruz, considerándola equivocadamente como un mérito de Jesús. Resulta sorprendente notar cómo en ese punto Anselmo se encuentra más cerca de la concepción del judaísmo rabínico acerca de la fuerza meritoria del sufrimiento del justo, mientras que la extensión universal de la expiación llevada a cabo por Jesús está fundada según Pablo precisamente en el hecho de que Dios mismo le ha entregado como víctima expiatoria»[365].

Respecto de que la muerte cruenta de Jesús sea el destino de éste y que Dios mismo le haya entregado a esa muerte no estamos de acuerdo con el autor. Dios no quiere que su Hijo sufra tal tormento y, por ello, en absoluto es él quien lo arrastra a esa situación. Como dijimos, son los hombres concretos de la historia los que condenan y ejecutan a Jesús. El Padre, respetando la libertad de los hombres hasta ese extremo de maldad, deja que éstos torturen y maten a su Hijo. Pero, de ningún modo es la voluntad del Padre que esto suceda así, sino tan sólo la voluntad de los hombres pecadores. Y decir que la muerte en cruz es el destino de Jesús es como decir que éste ha nacido sólo para la muerte cruenta, cuando no ha sido así. Jesús ha nacido para vivir, disfrutar de la existencia, ser feliz y

---

[364] *Ibid.*, 54-55.
[365] *Ibid.*, 343-344.

para anunciar la buena nueva de la salvación a los hombres. Que éstos le hayan dado a Jesús una muerte ignominiosa es debido a su maldad y pecado, pero no quiere decir que Jesús haya nacido para el sufrimiento o que su destino sea la muerte sangrienta[366].

Por último, la muerte de Jesús está aislada del resto de su historia, produciéndose un vacío absurdo entre su nacimiento y su muerte. Su infancia, su juventud, su etapa como trabajador, su predicación del Reino no tienen realmente importancia en la teoría de Anselmo, lo que importa es su muerte. Para Anselmo la historia de Jesús no cuenta sino como posibilitadora de que se pueda llegar a esa muerte, dando la impresión, como dijimos, de que «Jesús nace para morir»:

> «Tampoco la relación de la muerte de Jesús con su predicación ha entrado en el campo óptico de Anselmo. Él ha referido de un modo inmediato la misión de

[366] Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Sal Terrae, Santander 1986, 136-137, indica lo siguiente: «Cuando vemos a Jesús machacado por el sufrimiento y sometido a la injusticia por la maldad de los hombres, ¿podemos pensar que eso lo "manda" Dios? ¿Cómo, si "pudiera", no iba el Padre bueno a evitar la horrible tragedia del "Hijo bienamado"? El que pudieran excogitarse teorías para anular tal evidencia indica el enorme poder de los prejuicios en juego; el que ciertas expresiones del Nuevo Testamento que *parecen* insinuar lo contrario se convirtieran en principio interpretativo, anulando la fuerza de la corriente central de toda la revelación, muestra cuán difícil resulta mantenerse fieles a la intuición de Dios como amor. Pero la mostruosidad de ciertas teorías a que conduce esta postura –Dios *exigiendo* la sangre de Jesús como *precio* de su perdón- demuestra la deformación radical del proceso. El daño que en este sentido hizo la teoría de San Anselmo –necesidad de la muerte de Jesucristo para reparar el honor de Dios- resulta incalculable, aun teniendo en cuenta sus atenuantes en el contexto de la concepción medieval del honor»; ID., *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, *op. cit.*, 184, lo manifiesta así: «La "exaltación de la cruz" ha causado, a este respecto, un grave daño, porque es fruto de una teologización apresurada: la cruz como algo "querido" por Dios, sin tener en cuenta que este "querer" divino significa tan sólo su libre asunción de los hechos provocados por la libertad del hombre, pasando por encima de un previo y decidido "no querer" mal alguno para su Hijo»; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «La soteriología contemporánea», *art. cit.*, 298, subraya que «nunca se podrá decir que Dios exige, pide, reclama o cuenta con la muerte de Jesús en sentido propio… Dios no quiere la muerte violenta de nadie, ni se complace en la sangre. Y menos todavía en la muerte y sangre de su Unigénito»; E. BUENO DE LA FUENTE, *Diez palabras clave en Cristología*, *op. cit.*, 189, observa lo siguiente: «Muchas veces se ha pensado la cruz como condensación del pecado, como una entidad abstracta, que se sitúa en relación directa con Dios. La crucifixión puede de este modo ser convertida en el sacrificio que satisface por el pecado del mundo. Esta concepción no refleja el dinamismo de la misión de Jesús, pues vaciaría de sentido y de contenido el anuncio del Reino. Si hubiera sido necesaria, por decisión propia y eterna de Dios, la muerte de Jesús en la cruz ¿no quedaría convertida en mera apariencia el evangelio del Reino y su llamada a la conversión? ¿No parece más lógico pensar que el máximo deseo de Dios hubiera sido que todos aceptaran la oferta del Reino, de modo que entonces no se hubiera producido ni el rechazo de Jesús ni su muerte en cruz?».

> Jesús a su autopresentación como víctima representativa. En esta forma sin embargo esto no es sostenible ya que la misión de Jesús consistente en predicar el reino de Dios cercano debe distinguirse ante todo de su proceso hacia la muerte»[367].

g) *H. Küng* observa que la teoría de Anselmo fue revolucionaria y admirable para su tiempo, pero hoy se constatan claramente las deformaciones teológicas que produce este sistema:

> «Por su claridad formal, su consecuencia jurídica y su armonía sistemática, esta teoría de la redención fue sin duda fascinante para su tiempo… Los conocimientos modernos permiten ver con mayor claridad todavía la deformación que el mensaje bíblico sufre con el sistema jurídico de Anselmo»[368].

Constituye una dificultad el presupuesto mismo en el que se basa esta teoría de la redención. La idea de un mundo inicialmente perfecto y feliz roto por un «pecado original» y sus consecuencias posteriores, resulta hoy muy difícil de defender:

> «Problemático es ya el *presupuesto* mismo de esta doctrina sobre la redención: problemáticas resultan hoy la *idea de un mundo originariamente paradisíaco e intacto*, de un pecado original de la primera pareja humana y, sobre todo, la doctrina agustiniana de un *pecado hereditario*, transmitido por generación (una especie de corresponsabilidad familiar)»[369].

También resulta especialmente dificultoso constatar que el objetivo propuesto por la teoría de Anselmo no se cumple en absoluto:

> «Problemático es también *el objetivo* de esta doctrina sobre la redención. Lo que la teoría anselmiana propone consecuentemente como objetivo del acontecimiento salvífico, de hecho la muerte de Jesús no lo alcanza en absoluto. ¿Cómo puede restaurarse aquel orden primero del mundo, presuntamente paradisíaco e intacto, si no desaparecen ni el dolor, ni la muerte, ni la concupiscencia, ni el pecado?»[370].

---

[367] W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología, op. cit.,* 344.
[368] H. KÜNG, *Ser Cristiano, op. cit.,* 536-537.
[369] *Ibid.,* 537.
[370] *Ibid.,* 537-538.

Por otra parte, Dios, solo recibe una mera satisfacción exterior y jurídica por parte de su Hijo, no entrando realmente en la situación pecaminosa para cambiarla desde dentro:

> «Y, además, el Dios infinitamente ofendido por el pecado de los primeros padres con todas sus secuelas recibe una *satisfacción meramente externa*, la restitución de su "honor"; ahora, eso sí, la culpa del hombre ha sido saldada por el Hijo de Dios sobre una base sólidamente jurídica»[371].

El autor opina que en esta teoría predomina más una justicia en el sentido humano y jurídico del término que la gracia, la misericordia y el amor. También la redención queda aislada y reducida a la muerte de Cristo, no teniendo conexión alguna ni con su vida ni con su resurrección:

> «Es claro: lo que domina en esta teoría de la redención no es la gracia, la misericordia y el amor, como en el Nuevo Testamento, sino, como en el derecho romano, una justicia concebida muy a lo humano (*iustitia conmutativa*) e incluso la lógica del derecho. En razón de esta lógica la muerte de cruz queda aislada del mensaje y la vida de Jesús al mismo tiempo que de su resurrección: Jesús, en el fondo, vino para morir .El anuncio concreto, la actitud, el sufrimiento y la nueva vida del Jesús de Nazaret histórico no desempeñan en esta teoría ninguna función esencial»[372].

Por todo ello, se puede decir que el sistema anselmiano refleja claramente el pensamiento y la concepción de la época en la que fue elaborada más que el espíritu neotestamentario:

> «Respecto a todo lo precedente debería quedar claro, cuando menos, que en su contextura específica la teoría anselmiana de la satisfacción refleja no tanto el espíritu del Nuevo Testamento cuanto la mentalidad de la Edad Media y su concepto jurídico-racional del orden»[373].

h) *L. Boff* observa que el sistema anselmiano es tributario de la época en que fue elaborado y tiene muchas limitaciones y carencias. En primer

---

[371] *Ibid.*, 538.
[372] *Ibid.*, 538.
[373] *Ibid.*, 538.

lugar, la imagen de Dios que subyace en él no es la que Jesús nos transmite:

> «Esta forma de concebir la liberación de Jesucristo refleja con gran claridad el substrato sociológico de una determinada época. El Dios de san Anselmo tiene muy poco que ver con el Dios Padre de Jesucristo. Aparece con los rasgos de un juez cruel y sanguinario empeñado en cobrar, hasta el último céntimo, las deudas relativas a la justicia… Tal contexto sociológico se reflejó en el texto teológico de san Anselmo y contribuyó, desgraciadamente, a elaborar la imagen de un Dios cruel, sanguinario y vengativo, presente todavía en la mente de muchas personas piadosas, pero torturadas y esclavizadas. Se impone al propio Dios un atroz mecanismo de violación-reparación que le prescribe lo que debe hacer necesariamente. ¿Es ése el Dios que la experiencia de Jesús nos enseña a amar confiadamente? ¿Es ése el Dios del hijo pródigo, que sabe perdonar? Si Dios encuentra hermosa la muerte, ¿por qué prohibió matar? (Ex 20,13; Gn 9,6) ¿Cómo puede estar airado el Dios que prohíbe hasta airarse? (Mt 5,21)»[374].

En segundo lugar, predomina una concepción jurídica y formal del pecado, la justicia y la relación entre Dios y el hombre:

> «Este pecado, en lo que respecta a Dios, es una ofensa que exige reparación y satisfacción condigna; en lo que respecta al hombre, reclama un castigo por la transgresión y exige un sacrificio expiatorio; en lo que afecta a la relación entre Dios y el hombre, significa la ruptura de esa relación…; el hombre aparece incapaz de reparar su pecado. La liberación consiste precisamente en que Jesucristo sustituye al hombre y realiza lo que éste debería hacer y no puede realizar por sí mismo de manera satisfactoria. Según esta teología, la misericordia divina se manifiesta en que el Padre envía a su propio Hijo para que, en lugar del hombre, satisfaga plenamente a la justicia de Dios ofendida, reciba el castigo por el pecado: la muerte,… y así, libere al hombre. Todo esto se realiza mediante la muerte expiatoria, satisfactoria, redentora. ¿Quién quiso la muerte de Cristo? Esa teología responderá que la quiso el Padre como forma de expiar el pecado y de restablecer su justicia violada»[375].

En tercer lugar, la vida y la resurrección de Jesús no tienen ningún valor en la redención y salvación de los hombres, sólo la muerte lo tiene, eso sí, desconectada de la historia:

---

[374] L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre, op. cit.*, 399-400.
[375] *Ibid.*, 391.

> «Se elimina violentamente el elemento histórico de la vida de Jesús. La muerte no aparece como una consecuencia de su vida, sino como un hecho preestablecido independientemente de las decisiones de los hombres, del rechazo de los judíos, de la traición de Judas y de la condenación por parte de Pilato.
> La inteligencia de la fe tiene que desmontar esas imágenes para salvaguardar el carácter verdaderamente liberador de la vida, muerte y resurrección de Jesús. En toda esta soteriología falta por completo la resurrección. Según ella no habría sido preciso que Cristo resucitara. Habría podido redimirnos con el simple hecho de sufrir, derramar su sangre y morir en la cruz. No podemos ocultar las peligrosas limitaciones de este modo de interpretar el significado salvífico de Jesucristo»[376].

Por último, Anselmo sólo desarrolla una de las dimensiones de la satisfacción, la jurídica, descuidando la dimensión ontológica que se encuentra sólo como una posibilidad latente:

> «San Anselmo sistematiza, en un lenguaje jurídico, una de las líneas de la idea de satisfacción, dentro siempre de su entorno cultural, marcado por el feudalismo. Pero descuidó la dimensión ontológica, que debidamente desarrollada, resulta adecuada para traducir la salvación alcanzada por Jesucristo. Este nivel ontológico aparece cuando preguntamos en qué consiste fundamentalmente la salvación humana. En síntesis podemos responder: en que el hombre sea cada vez más él mismo. Si consigue esto, el ser humano se realizará plenamente y se salvará»[377].

i) *J. I. González Faus* realiza una crítica objetiva y exhaustiva de la teología de Anselmo, de la cual ya hemos indicado sus aspectos principales anteriormente, y que no vamos a repetir aquí[378]. Conviene subrayar que, uno de los errores más importantes de la doctrina de la satisfacción estriba en que, aunque expresa claramente la seriedad del pecado, no la pone en el hombre sino en Dios:

> «De este modo inevitablemente, la gravedad del pecado deja de estar *en su dimensión objetiva* (que el hombre capta muy difícilmente puesto que él es de la

[376] *Ibid.*, 391-392.
[377] *Ibid.*, 400.
[378] Véase el apartado 4.2 del capítulo segundo de este trabajo titulado: «Objeciones al sistema de Anselmo», 113-144. Para el desarrollo detallado de esta crítica, cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.*, 492-499; 510-516.

> raza del pecado), para situarse *en la reacción psicológica* de irritación o de honor ofendido que provoca en la psicología de Dios. Para ello tiene el hombre demasiadas analogías en las experiencias de su propia ira, que tantas veces él reviste de autoridad, de dignidad y de defensa de algún valor sagrado. Pero con esto queda sembrada la posibilidad de una duda que germinará a la larga: la duda de si esa reacción psicológica de Dios es proporcionada y –si lo es- por qué el hombre no la entiende. De este modo se produce, incluso en el lenguaje, un deslizamiento sutil e insensible: de ser «mortal», el pecado pasa a ser «grave»; y con el tiempo a suscitar la sospecha de que su «gravedad» ya no está en la muerte que provoca, sino en la reacción violenta que suscita en algún dios irritable… Naturalmente, la lógica de esta concepción llevará a separar al Dios que envía a su Hijo, del Dios que «se toma las cosas tan a pecho». Y por tanto, a separar cristología de soteriología. Y así nacen todas las explicaciones de corte anselmiano»[379].

j) *F. Varone* se manifiesta claramente en contra de la satisfacción y de la teoría soteriológica a la que ha dado lugar dentro del cristianismo, pues, construye un conjunto jurídico que deforma la imagen de Dios y la de la propia redención:

> «La síntesis entre sangre y salvación se ha realizado bajo el signo de la religión, y tal síntesis tiene un nombre: "*satisfacción*". El término no es demasiado conocido y pertenece a la jerga profesional de la teología. Pero su contenido es de sobra conocido: al sufrir y morir en la cruz, Jesús *tomó el lugar* de los hombres pecadores y *compensó* por ellos la infinita ofensa infligida a Dios por sus pecados. Consiguientemente, los salvó *satisfaciendo* en lugar de ellos las exigencias absolutas de la justicia divina. Al hombre, gracias a la fe y al sacramento, no le queda más que dejarse *imputar* los méritos de Cristo, agradecerlos y beneficiarse de ellos delante de Dios. La satisfacción constituye, pues, todo un conjunto jurídico cuyos elementos son: *sustitución, compensación* e *imputación*»[380].

Esta teoría presenta muchas deficiencias. En primer lugar, muestra la imagen de un Dios muy distinto del que nos revela Jesús en los evangelios, de tal suerte, que parece que se está hablando de dioses totalmente distintos:

---

[379] J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.,* 512.

[380] F. VARONE, *El dios «sádico». ¿Ama Dios el sufrimiento?, op. cit.,* 16-17. Para ver su comentario a la interpretación de la muerte de Jesús a través de esta teoría, cf. *Ibid.,* I, 1. «El sacrificio de Jesús, pervertido por la religión»: 1.1. *La ofensa infinita* y 1.2. *Se precisa un inocente*, 18-20.

> «La "satisfacción" deforma el rostro de Dios, haciendo de él un monstruo o una máquina jurídica. En su último libro, *L'Affaire Jesús*, Henri Guillemin enumera tres obstáculos que el cristianismo tradicional habría opuesto al mensaje original de Jesús, y entre esos tres obstáculos cita la teoría de la satisfacción, cuya descripción subraya perfectamente el desastroso efecto producido en el rostro de Dios: "Sólo una víctima perfecta –es decir, divina- podía compensar lo infinito de la deuda. El hijo, como había sido previsto en los planes de Yahvé, iba a ser matado por los hombres, por más que éstos añadieran a su primera falta, de indisciplina, otra de muy distinta gravedad: un homicidio. Pero ¿qué importa, si quedan 'salvados' gracias a la heroica sustitución por un inocente que carga sobre sus hombros con la culpa general? El precio del 'rescate' debía ser inexorablemente pagado a ese dios contable e incapaz de perdonar. El asunto ha quedado cerrado, y los cielos han quedado nuevamente abiertos a la posteridad de Adán" (pp. 79-80)»[381].

En segundo lugar, aísla la muerte de Jesús del conjunto de su historia, lo que lleva a pervertir su misión, la cual consistiría estrictamente en expiar y morir por nuestros pecados:

> «La "satisfacción" reduce a Jesús al papel de víctima expiatoria, privándolo de toda densidad histórica, que es la única que da sentido y virtud salvífica a su muerte. Sus obras y su enseñanza no sirven, en el fondo, sino para excitar aún más al verdugo.
> La satisfacción *aísla* la muerte de Jesús y hace de ella como un "en-sí ", un hecho cuyo sentido no le viene ya de lo que históricamente le rodea (la vida y la resurrección de Jesús), sino de una estructura tomada de otra parte: la relación compensatoria, exigida por Dios, entre el sufrimiento de Jesús y los pecados de los hombres»[382].

Por último, se comprueba el veneno latente de esta teoría, al proyectar una visión de la Iglesia distorsionada, centrada en el rito y en el sacerdocio, constituyéndola en un poder religioso, una mediación que funciona perfectamente y un escudo frente a un dios amenazador:

> «La "satisfacción", por último, deforma el sentido de la Iglesia en su ministerio y en su Eucaristía, haciendo de ella un poder religioso, una mediación eficaz y una muralla defensiva entre el hombre pecador y el Poderoso amenazante. Y aunque se diga que expresa la salvación del hombre, lo que hace la "satisfacción", de hecho, es hundir al hombre en su propio miedo y, por tanto, en

[381] *Ibid.*, 17.
[382] *Ibid.*, 17.

> su irreconciliación con Dios, entregándolo alienadoramente a ritos y poderes protectores. De ese modo, la "satisfacción" centra a la Iglesia en el rito y en el sacerdocio, porque es ahí donde tienen lugar los actos que se consideran esenciales: aplacar, compensar, reparar… La actual reacción integrista que esgrime como bandera "la misa de siempre, verdadero sacrificio expiatorio", contra la aprobada por Pablo VI, que no expresaría suficientemente esta dimensión, revela con exceso el veneno latente de la teoría»[383].

k) *M. Deneken* constata que la obra de Anselmo ha levantado una fuerte crítica dentro de la teología, en la cual los teólogos toman parte, unos a favor y otros en contra:

> «La discusión en torno a Anselmo que se realiza hoy en día divide a los teólogos en dos campos: los que buscan adaptar, justificándola, la teoría de Anselmo a la teología actual (Rivière, Galot, Balthasar); y aquellos que quieren fijar definitivamente su suerte rechazándola (Bouyer, Küng, Duquoc, y otros más)... La influencia de esta obra en la teología ha sido considerable, y esto explica ciertamente el lugar que ocupa la crítica de S.Anselmo en las teologías contemporáneas de la redención o en las cristologías en general»[384].

Sin embargo, señala también que la «teoría de la satisfacción» resulta incomprensible para el hombre actual. Es todo su sistema el que no resulta tolerable, no bastando una adaptación o remodelación del mismo, ya que su manera de concebir la redención llega a ser hoy inaceptable:

> «La teoría de San Anselmo es externamente tributaria de su enraizamiento social y cultural medieval y feudal. En el lenguaje de Anselmo aparece de manera muy clara la representación medieval de la ciudad ideal. La vida está construida según el querer del orden de Dios, en razón de su dominio, es decir, que la relación entre Dios y la criatura está concebida sobre el modelo de la posesión del esclavo por el señor…. Es el orden del universo quien debe esforzarse en alcanzar el orden de Dios, lo cual hace corresponder la imagen del señor feudal con el Dios de la Edad Media… Las teorías del arzobispo de Canterbury han llegado a ser incomprensibles... Pero nos damos cuenta también que una simple adaptación, una reordenación del vocabulario no basta aquí. Es toda esta manera de comprender la redención la que ya no es tolerable para el hombre contemporáneo. Sin ningún lazo con la Escritura, esta teoría ve concentrarse

[383] *Ibid.*, 17.
[384] M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine, op. cit.*, 44-45.

> sobre ella, a partir de Rivière, la crítica de todo un sistema que piensa la redención en términos de cambio y de derecho»[385].

El autor se pregunta entonces si es preciso conservar o no esta teoría e incluso la noción de «satisfacción». Para mostrar su disconformidad con esta categoría expone las principales críticas que se le pueden hacer hoy a la teoría satisfacionista:

> «La crítica primera que se dirige a la teoría de la satisfacción, hasta al mismo término de satisfacción, es de no estar atestiguada en el NuevoTestamento. ¡Las raíces escriturísticas han planteado siempre algunos problemas a los católicos! La Tradición no atestigua, hasta Anselmo, la noción de satisfacción y Tertuliano no parece haber hecho escuela. Hemos podido ver más arriba que aparte de M. Schmaus, L. Ott y algunos otros, casi nadie busca ya mantener la noción de satisfacción en unión con la Escritura. Esto es así: no se encuentra ninguna traza de ella en las Escrituras, es preciso aceptarlo»[386].

Aparte de no hallar ningún esbozo de esta teoría en las Escrituras, otra insuficiencia es su excesivo juridicismo, el cual ha dado lugar a numerosas deformaciones teológicas y, a lo largo de los siglos, ha producido un conservadurismo teológico que considera normal entender la redención desde categorías jurídicas:

> «Más allá de su ausencia en las Escrituras, la teoría de la satisfacción tiene contra ella su juridicismo excesivo. Cuántas deformaciones, cuántas lecturas desafortunadas ha arrastrado el juridicismo de esta teoría. Pero el mal está ya en el comienzo: algunos pasajes de la obra de San Anselmo han llegado a ser ilegibles. Anselmo fue tributario de las representaciones de su época, esto no cabe ninguna duda. Sufrió la influencia de las categorías jurídicas de su tiempo. Pero en el curso de los siglos, la expresión misma de la satisfacción, ¿no habría debido evolucionar también? Si ha permanecido igual es que los teólogos han debido encontrar normal vislumbrar la redención según categorías jurídicas… Vemos que: la crítica del juridicismo de la noción de satisfacción se transforma en crítica del conservadurismo teológico»[387].

---

[385] *Ibid.*, 46-48.
[386] *Ibid.*, 52.
[387] *Ibid.*, 52-53.

Otra perversión es la imagen de Dios que resulta de esta teoría: un Dios Padre que exige la reparación del honor que se le debe y que se encuentra ofendido por el pecado del hombre:

> «La teoría de la satisfacción con el juridicismo que la caracteriza influye también sobre la imagen de Dios que ella supone. La teoría de la satisfacción supone un Padre que exige reparación del honor que le es debido y que está ofendido por el pecado. La imagen de Dios que hace nacer la concepción jurídica de la redención vislumbra el *dominium* de Dios como piedra angular de su manera de ser Dios; es el funcionamiento de un sistema jurídico-teológico que busca hacer corresponder el orden inmutable de los cielos y aquel, alterado de la tierra…. No se podrá impedir al contemporáneo de estar desacomodado delante de este Dios que pide reparación. Imágenes de paternidad mal asumida, de tipo opresivo están demasiado presentes para no favorecer, en algunas, tales reproches»[388].

También se produce una deformación al reducir a Cristo a sus funciones, el llamado «funcionalismo cristológico». El Hijo se encarna sólo para llevar a cabo una función en la tierra: restaurar el orden primigenio, lo cual supone la existencia en el origen de un mundo paradisíaco y perfecto, al que curiosamente no vuelve el hombre a pesar de la satisfacción llevada a cabo por Cristo:

> «Si la teoría de la satisfacción influye negativamente sobre la imagen de Dios-Padre, tampoco queda sin consecuencias en la representación del Hijo que es reducida en ella a sus funciones, caemos entonces en lo que se ha convenido en llamar el "funcionalismo cristológico". En la teoría anselmiana, Cristo no tiene más sentido que en relación a la función que ha venido a cumplir sobre la tierra... El funcionalismo cristológico que implica la teoría de la satisfacción refleja la imagen de un Cristo restableciendo el orden del mundo que supone la representación de un mundo paradisíaco e intacto. Lo que plantea verdaderamente problema, es la meta de esta satisfacción. A este respecto, H. Küng dice muy juiciosamente que lo que, según Anselmo, es apuntado en la redención no es alcanzado por la satisfacción de Cristo: el mundo no ha vuelto al estado paradisíaco anterior»[389].

---

[388] *Ibid.*, 54-55.
[389] *Ibid.*, 55-56.

¿Qué es lo que produce entonces la satisfacción? Desde luego algo muy exterior que no afecta a lo profundo de la experiencia del hombre. Nos damos cuenta entonces que cuanto más intentamos profundizar en la «teoría de la satisfacción» más constatamos sus numerosos puntos débiles, no siendo capaz de adaptarse a la mentalidad de nuestro tiempo. Cristo aparece desconectado de su vida histórica, de su mensaje de salvación, de su resurrección y de la vida en el Espíritu. Parece quedar reducido sólo a la muerte, como «un ser nacido sólo para morir»:

> «Lo que la satisfacción obtiene es de hecho algo muy exterior, sin ningún impacto sobre la experiencia existencial del hombre. Resulta de ello un aplanamiento de la teología de la satisfacción. Resulta evidente, sin agotar el tema, que cuanto más se intenta abarcar la teoría de la satisfacción con todas sus implicaciones, tanto más nos damos cuenta de su debilidad, de sus impases y de su inadaptabilidad a la mentalidad contemporánea. El acontecimiento único, extraordinario e histórico de la cruz no encuentra su razón de novedad o de revelación en la teoría de la satisfacción; la cruz: ¿resulta todavía escandalosa, domesticada como está para mejor corroborar la necesidad redentora de la cruz? Cristo nacido-para-morir está de alguna manera amputado de su vida terrestre y de su mensaje de salvación, en beneficio sólo de sus sufrimientos y de su muerte. (…) la reducción de la muerte de Cristo a una especie de mito aparece como la más grave deformación que conlleva el juridicismo de la satisfacción. El mensaje liberador, el dinamismo de la resurrección, la vida en el Espíritu, todo eso no parece jugar ningún rol en esta teoría»[390].

Por todo ello, el autor es partidario de prescindir definitivamente de la «teoría de la satisfacción» dentro de la soteriología contemporánea:

> «La vista rápida de algunas concepciones críticas de la teoría de la satisfacción, incluso moderada, aboga implícitamente, a veces explícitamente por la supresión. Es preciso, sin ambigüedad, sin lamento, incluso sin intentar encontrar un sucedáneo, renunciar a la teoría de la satisfacción en los proyectos de soteriología contemporánea»[391].

l) *J. R. Busto Saiz* piensa que este sistema teológico, a través del cual la Iglesia latina ha predicado la salvación durante siglos, es una teoría

[390] *Ibid.*, 57-58.
[391] *Ibid.*, 61.

respetable y tradicional, pero que puede ser sustituida con ventaja por otras explicaciones dados los múltiples fallos que acumula:

> «Primero, la imagen que nos da de Dios es una imagen bastante inaceptable: Dios es un ser que exige la muerte de un inocente para la reparación de una ofensa. Esta imagen de un Dios sádico que exige la muerte de un inocente para satisfacer su honor –por muy infinita que esa ofensa haya podido ser– no me parece que sea muy de recibo»[392].

Aparte de esta imagen deformada de Dios, Cristo sólo existe en cuanto que es necesario para reparar la ofensa hecha a Dios por los hombres. Fuera de esta misión la encarnación no era necesaria:

> «Por otra parte, de esa concepción de la salvación se puede extraer la siguiente consecuencia: la encarnación no habría ocurrido de no haber existido el pecado de Adán… Si la humanidad no hubiera pecado, Jesucristo no habría existido, porque Jesucristo es solamente el ser necesario para reparar esa ofensa. Si esa ofensa no hubiera existido, no habría habido ninguna razón para la encarnación»[393].

Por último, la unión entre lo que Jesús es y lo que Jesús hace no se muestra con claridad en esta teoría:

> «Hay una dicotomía en esta teoría entre lo que Jesús es y lo que Jesús hace. En el fondo, Jesús es el instrumento de una obra que es la obra de la reconciliación. Pero la unión entre lo que Jesús hace y lo que Jesús es aparece débil y sólo extrínsecamente establecida»[394].

ll) *P. Ternant* constata que la explicación clásica o tradicional de la redención se pone cada vez más en cuestión en nuestros días:

> «El recurso hasta hace poco habitual de la idea de un Cristo que ha "pagado todo", de un Cristo que sustituye a los demás hombres para sufrir y morir en su lugar y de esta manera satisfacer la justicia de Dios, es una explicación de salvación por la Cruz cada día más discutida»[395].

---

[392] J. R. BUSTO SÁIZ, *Cristología para empezar*, Sal Terrae, Santander 1991, 135.
[393] *Ibid.*, 135-136.
[394] *Ibid.*, 136.
[395] P. TERNANT, *Le Christ est mort pour tous. Du serviteur Israël au serviteur Jésus, op. cit.*, 11.

La explicación de la redención que presenta la «teoría de la satisfacción» de Anselmo es cada vez más rechazada por muchos creyentes, debido al malestar que les crea a la hora de hacer el esfuerzo para comprenderla de esta manera. Además, la imagen de un Dios que arregla sus cuentas a costa de su Hijo es inaceptable para nuestro tiempo:

> «Así prevaleció en Occidente, bajo diversas variantes, una explicación más sistemática que la de los Padres, pero parcial y pesadamente antropomórfica, transfiriendo a Dios una concepción demasiado humana del honor y la justicia. En efecto, Dios habría exigido la muerte de su Hijo, de un precio infinito, bien como satisfacción y reparación adecuadas de su honor ultrajado, bien como castigo merecido por los pecados de los hombres. Ahora bien, este tipo de explicación no es aceptada por muchos bautizados, confesando sobre este punto el malestar que les han dejado recuerdos del catecismo, lecturas o sermones de otro tiempo, o más cercanas. Esto parece ser generador de increencia o de "malcreencia"»[396].

Pero este rechazo no es por una novedad pasajera, sino para ser más fiel a la idea de un Dios y de un hombre más en consonancia con la revelación que de los mismos hace la Escritura, sobre todo, Jesús, plenitud de la revelación:

> «Todo esto es hoy en día rechazado por muchos, no por sumisión a una moda pasajera, sino principalmente por conformidad a una idea de Dios y del hombre más fiel al dato revelado, y por tomar en cuenta una exégesis efectivamente más exacta de la Escritura. Después de haber leído la parábola del padre misericordioso (Lc 15,11-32) y tantos otros textos donde nuestra salvación personal y colectiva aparece como la obra del amor gratuito de Dios en su Hijo querido, ¿cómo comprometer a Dios y a Cristo en una operación punitiva o vindicativa, o incluso solamente compensatoria y satisfactoria, por la que Dios arreglaría sus cuentas o al menos restablecería su honor a costa de su Hijo, incluso si éste libremente hubiera aceptado sufrir suplicios y una muerte atroz poniéndose en el lugar de los pecadores?»[397].

Por su parte, muchos teólogos se hacen eco también de esta protesta manifestándolo claramente en sus escritos y tratados:

---

[396] *Ibid.*, 19-20.
[397] *Ibid.*, 24.

> «Y numerosos teólogos también forman parte de esta protesta. "Nosotros desfiguramos a Dios, acentúa Bernard Rey: él no ha sacado ninguna alegría del sufrimiento de su Hijo, no es un sádico; no recibe ninguna justicia, ninguna satisfacción, ningún honor de lo que un ser sufra". Las denuncias recientes del mismo género abundan, y alcanzan también a la desfiguración del hombre, indebidamente descargado de sus responsabilidades. Entre los teólogos más recientes que llevan a cabo esta protesta, hemos distinguido especialmente los escritos de Hans Küng, Jacques Pohier, Georges Morel, François Varone, Edward Schillebeeckx. Claude Richard, etc. y los tratados de Christian Duquoc, Walter Kasper, Louis Bouyer, etc.»[398].

Aunque también es cierto que esta forma de entender la redención permanece todavía en los escritos de algunos teólogos y exegetas, los cuales sirven de fuente de espiritualidad para aquellas personas que quieren colaborar en la salvación de los hombres a través de sus propios sufrimientos:

> «Por otra parte, una tal concepción de la Redención, lo más frecuente bajo formas mitigadas, persiste en los escritos de ciertos exegetas, en teólogos reputados, así como en una cierta catequesis, y sirve de fundamento implícito a la espiritualidad de aquellos y aquellas que en un impulso generoso de caridad, entienden "completar" lo que falta a los sufrimientos de Cristo contribuyendo a la salvación de los pecadores, cristianos o no cristianos, por sus propios sufrimientos expiatorios y reparadores. Una especie de frente común se diseña entre "espirituales", teólogos y exegetas, que, frecuentemente de manera inconsciente y en muy diversos grados, colaboran al mantenimiento de la noción de "sustitución" de Cristo "vicaria" de los hombres pecadores, incapaces de responder a las exigencias de Dios»[399].

m) *A. Torres Queiruga* se posiciona en contra de la «teoría de la satisfacción» de Anselmo. Comienza manifestando que el concepto de la redención y de la salvación -que es conocer a Dios como un Abbá (Padre) que salva al hombre gratuitamente-, se ha visto deformado a lo largo de la historia de la Iglesia a través de interpretaciones teológicas que tienden a oscurecer el carácter positivo del gesto redentor:

---

[398] *Ibid.*, 20-21.
[399] *Ibid.*, 11.

> «En realidad, ser cristiano es saberse redimido, sentirse salvado; es conocer a Dios (cf. Jn 17,3) del único modo legítimo y verdadero: como el que salva, como "Emmanuel" (Dios-con-nosotros), como Abbá (Padre). Pero esto, que ha sido siempre *aceptado en principio*, no ha sido siempre *reconocido de hecho*, o no lo ha sido en toda su fuerza. El carácter positivo del gesto redentor resulta tan evidente, que nunca pudo ser negado. Con todo, a la hora de la interpretación teológica, ese carácter tendió a quedar oscurecido, al menos en una gran parte de la tradición teológica, que es justamente la que más directamente llega hasta nosotros»[400].

De esta forma, la idea de la redención se fue desfigurando, perdiendo su centro que se fundamentaba en la gratuidad del amor de Dios. En su lugar, tomaron consistencia interpretaciones teológicas basadas en ideas de «compra-venta» y de «venganza-castigo». Los principales factores que influyeron en esta contaminación de la idea de la redención fueron: el pensamiento mítico y ancestral de que la que divinidad tenía que luchar contra los demonios para rescatar al hombre, una concepción juridicista del pecado original y las ideas germánicas acerca del honor:

> «Los factores desencadenantes del proceso no se dejan individuar con facilidad, pues aparecen múltiples y complejos. Entre los principales cabe citar: un transfondo ancestral –de ordinario inconsciente, pero por eso mismo muy eficaz- de reminiscencias míticas, en las que la divinidad o algún ser divino tenían que luchar, e incluso padecer, para rescatar al hombre del poder de los seres demoníacos; una concepción cada vez más juridicista –sobre todo a partir de San Agustín– del pecado original; las ideas germánicas acerca del honor; y hasta, quizá, la necesidad de un esquema expositivo simple… El caso es que la idea de redención se fue contaminado hasta correr el riesgo de perder su mismo núcleo: su gratuidad absoluta, su ser pura iniciativa de un amor que nos salvó "cuando aún éramos pecadores" (Rom 5,8). En su lugar se instaló una confusa, y muchas veces contradictoria, mixtura de deudas a pagar, de pecado a expiar, de castigo a soportar»[401].

Entre las variadas formas que expresaban estas ideas se impuso la de Anselmo, a través de su «teoría de la satisfacción», la cual, impregnó toda

---

[400] A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana, op. cit.*, 171-172.
[401] *Ibid.*, 172.

la teología, teniendo unos efectos muy nocivos dado su refinamiento teológico:

> «Con todo, la forma que se impuso fue la de San Anselmo –o su versión popularizada- de mayor refinamiento teológico, pero quizá por ello de efectos más nocivos. Porque además -esta vez sí-, llegó a impregnar toda la teología. Su tesis es bien conocida: el pecado implica una ofensa a Dios que roba a éste el honor debido; un honor que debe ser devuelto: ni siquiera la libertad y bondad de Dios pueden hacer que él no exija esta devolución. Pero el hombre no se lo puede devolver de ningún modo, porque nada tiene frente a Dios; por otra parte, todo cuanto podría hacer sería siempre infinitamente más pequeño que el honor sustraído. Es "necesaria", pues, la encarnación: Cristo, por ser Dios, puede ofrecer una satisfacción infinita; y, por ser hombre, esa satisfacción de Cristo equivale, en justicia, a una devolución del honor robado»[402].

En la época y cultura en que fue elaborada esta teoría, resultó perfectamente integrable en la concepción global del cristianismo existente, no suscitando ningún problema teológico ni de sensibilidad humana. Sin embargo, en la actualidad, es puesta continuamente en cuestión, no adaptándose a la concepción teológica que se tiene de Dios, de la redención, de la sociedad, del hombre, etc.:

> «San Anselmo, a todo esto, estaba envuelto en una muy auténtica y honda experiencia religiosa, y el ambiente en que su explicación se extendió estaba igualmente impregnado de presupuestos religiosos, por lo que todo resultaba integrable en una vivencia global del cristianismo. Pero hoy, cuando un largo proceso cultural ha ido minando la evidencia de esos presupuestos, la explicación choca brutalmente con nuestra sensibilidad. Un Dios tan preocupado por su honor, que solamente puede ceder al precio de la muerte violenta de su propio Hijo, tropieza con nuestra capacidad de aceptación: no es ése el Dios del amor ni es ésa la precomprensión que nosotros tenemos de la redención. De hecho, la misma teología tradicional nunca ha sido capaz de asimilar tranquilamente esta concepción, que se intentó ajustar de diversos modos a lo que la Biblia y la experiencia hacían presentir como auténtico sentido de la redención»[403].

---

[402] *Ibid.*, 172-173. Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Confesar a Jesús como el Cristo*, *op. cit.*, 52.

[403] A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, *op. cit.*, 173. Así surgieron diversas teorías: la *teoría del castigo*, que insiste en que el sufrimiento necesario para satisfacer a Dios por nuestros pecados lo padece y paga Cristo en nuestro lugar.; la *teoría de la expiación penal*, que insiste en la aceptación voluntaria y amorosa por parte de Cristo del castigo que nosotros merecíamos por nuestros pecados; y la *teoría de la reparación moral*, que subraya que cualquier acción de Cristo basta y sobra para restaurar el honor de Dios. Por su parte, la

De esta forma, todas las aclaraciones que se intentaron al respecto no sirvieron nada más que para caer en la cuenta de los grandes inconvenientes teológicos que planteaba la explicación anselmiana. Las concepciones de Dios, de Jesús, de la salvación, del orden del mundo, del hombre, etc., resultaban inasumibles. Además, el daño que han hecho estas deformaciones teológicas a la sensibilidad religiosa es incalculable, distorsionado hasta límites insospechados el sentido mismo de la experiencia religiosa:

> «El resultado es que las aclaraciones lo único que consiguen es poner todavía más de relieve la tremenda incomodidad de la explicación. Más que el amor, parece jugar aquí la venganza; Dios, en lugar de salvador absolutamente gratuito y amoroso, en lugar de Padre, aparece como juez implacable y hasta cicatero; Jesús aparece, sí, como amando al hombre, pero a costa de morir víctima de su Padre... El daño que todo esto ha hecho y sigue haciendo a la sensibilidad religiosa –que, como tal sensibilidad, no entiende de distingos y alambicamientos teóricos- resulta horrible e incalculable, constituye una perversión –por lo menos objetiva- de la auténtica imagen de Dios y distorsiona, hasta profundidades que nunca podremos medir, el sentido de la experiencia religiosa»[404].

El autor termina su reflexión manifestando que con estas apreciaciones no se pretende convertir la sensibilidad contemporánea en criterio normativo que dictamine lo correcto y lo incorrecto a nivel teológico, pero sí que puede ser una ayuda a la hora de orientarnos para encontrar la concepción originaria de la redención. En este sentido, nos invita a redescubrir la doctrina bíblica y la explicación de los Padres de la Iglesia del cristianismo oriental:

---

reacción protestante en este punto, a pesar de insistir en la confianza (*fiducia*), acabó haciendo revivir la *teoría del castigo*. Así, Lutero insiste en que Cristo tiene que soportar la «ira» y la «venganza» del Padre. Y todavía en nuestros días, un teólogo tan sensible como J. Moltmann, manifiesta que lo que ha ocurrido en la cruz es un asunto entre «Dios y Dios» (cf. *Ibid.*, 173-174). Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología, op. cit.*, 490-491.

[404] A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana, op. cit.*, 174.

> «Y no se trata de que con esto estemos convirtiendo la sensibilidad moderna en juez de la revelación o del dogma. Lo que sucede es, simplemente, que ella nos ayuda a descubrir lo que teníamos siempre delante de los ojos: la doctrina bíblica, la maravillosa explicación de la primera y mayor parte de los Padres de la Iglesia, la tradición viva del cristianismo oriental. Verdaderamente, se impone recuperar con toda urgencia esta herencia, que es magnífica y que pertenece al meollo mismo de la experiencia cristiana»[405].

n) *B. Häring* considera que el sistema anselmiano es una teoría peligrosa y una «blasfemia» que presenta una imagen falsa de Dios:

> «Una falsa interpretación de la Historia de Abrahán, que estaba dispuesto –eso sí, con el corazón destrozado– a sacrificar a su Hijo Isaac, se encuentra en el origen de una peligrosa teoría, según la cual Dios Padre habría querido la muerte de su propio Hijo en reparación por los pecados de todos los hombres. Una blasfemia. Una imagen falsa de Dios. Una imagen que atenta contra el honor del mismo Dios. Volveremos más adelante sobre ello, pero ya desde ahora se quiere dejar bien sentado que hay que eliminar cualquier imagen de un Dios vengador, que para su propia justicia y gloria, habría querido el sacrificio y el asesinato»[406].

Y es que, según el autor, no se puede entender que Dios pueda aceptar la satisfacción cruenta de su propio Hijo para lograr el perdón del pecado del hombre. Esta concepción violenta de Dios Padre es una blasfemia y una fuente de males abominables:

> « (…) vuelvo de nuevo al problema de las teorías sobre la Redención, que afirman que sólo el sacrificio cruel del Hijo de Dios podría ofrecer una satisfacción suficiente al Padre… Hay que repetir esto hasta la saciedad, para descargar y liberar a los sacerdotes y a los creyentes. La idea de un Dios que desea la muerte de su Hijo como reparación y acto de justicia vindicativa es una blasfemia y, además, una fuente de una serie de males abominables»[407].

La verdadera imagen de Dios no dice nunca relación a la violencia, a la cólera o al castigo, sino que Jesús (Dios encarnado) nos ofrece la

---

[405] *Ibid.*, 174.
[406] B. HÄRING, *¿Qué sacerdotes para hoy?*, PPC, Madrid 1995, 31-32.
[407] *Ibid.*, 90.

auténtica imagen de Dios: bueno, manso, misericordioso, lento a la ira, pronto a perdonar, que sale a la búsqueda de sus hijos, etc.:

> «El mismo Dios, a través de su propio Hijo, se mete en la brecha de la vida y se atreve a dar ejemplo de la no-violencia liberadora y sanante como el camino de la salvación y de la paz para el género humano, siempre tentado de autodestruirse con la propia violencia que genera. Ponerse en la brecha significa también arriesgarse a todo tipo de sufrimientos y a la muerte, antes que vengarse con la violencia»[408].

Así pues, un Dios violento, narcisista y que exige satisfacciones, expiaciones o reparaciones resulta impensable para el autor. Estas imágenes que se han proyectado sobre Dios son inasumibles en la actualidad.

ñ) *J. Lois* considera que esta teoría no es adecuada en nuestros días para intentar explicar el misterio de la redención. Predomina en ella una mentalidad jurídica que reduce la función de Jesús a la de propiciador ante el Padre por los pecados de los hombres:

> «En esta teología, profundamente influida por la mentalidad ético-jurídica del mundo romano, todo el acontecimiento Jesucristo está entendido en función de la superación del pecado. Si éste es fundamentalmente visto desde una perspectiva teológica, se convierte en ofensa de valor infinito, por la dignidad infinita del Dios ofendido, y exige una reparación y satisfacción condigna. Si es visto desde una perspectiva preferentemente antropológica, reclama un castigo por el desorden que introduce y exige un sacrificio de expiación. Si es considerado a partir de la relación existente entre Dios y el ser humano, significa la ruptura de tal relación… En tales teorías, Jesucristo, enviado del Padre, restablece el orden quebrantado por el pecado con su muerte de cruz, que tiene el valor requerido de satisfacción, expiación, y redención. La encarnación es vista en función de la pasión y muerte reparadoras de Jesús. Su vida tiene valor redentor en cuanto que prepara su muerte. Esta es la satisfacción que el Padre necesita por la ofensa causada, el sacrificio que expía el castigo debido al pecado por exigencias de la justicia divina»[409].

---

[408] *Ibid.*, 32-33.
[409] J. LOIS, *Jesús de Nazaret. El Cristo liberador, op. cit.*, 131.

Además, el sistema anselmiano se encuentra entre los modelos soteriológicos que conducen a una noción de la salvación profundamente deformada y a una imagen de Dios pervertida, a la que no se puede llamar cristiana:

> «La teología de la redención ha querido mostrar la dimensión salvífica de la vida de Jesucristo recurriendo a unos modelos explicativos –el del sacrificio expiatorio, el de la satisfacción sustitutiva, el del precio pagado como rescate…- que, sobre todo en sus versiones más superficiales, han conducido a una deformación profunda de la noción misma de salvación, y hasta a una imagen poco cristiana o incluso pervertida de Dios. El Padre de Jesucristo parece trocarse en un Dios ávido de reparación por su honra ultrajada, que quiere directamente la muerte de Jesús o se complace en la cruz y en la sangre derramada, como satisfacción necesaria por la ofensa del pecado o como precio exigido para otorgar el perdón»[410].

El autor constata también en la «teoría de la satisfacción» numerosas carencias y limitaciones, entre las que destaca las siguientes: la ausencia de lo histórico en Cristo, la concepción jurídica de temas importantes como el pecado, la justicia y la relación de la persona con Dios, una soteriología centrada exclusivamente en la cruz:

> «Sus insuficiencias manifiestas son numerosas. Predomina en ellas una concepción jurídica y formalista del pecado, de la justicia y de la relación del ser humano con Dios; generan una soteriología puramente estaurológica, con total ausencia de la significación salvífica de la resurrección… Pero,…, en todas las explicaciones referidas se evapora completamente el componente histórico de la vida de Jesús. Esta violenta eliminación del contexto real de la cruz tiene fuertes consecuencias y hace prácticamente imposible otorgar significación verdaderamente liberadora a la vida y muerte de Jesús, el Cristo»[411].

Es decir, al eliminar totalmente el componente histórico de la vida de Jesús, se reduce el misterio de la cruz a una cuestión personal entre Dios y Jesús[412], que se centra en la muerte de éste como una exigencia del

---

[410] J. LOIS, «Salvación», en A. TORRES QUEIRUGA (dir.), *10 Palabras clave en Religión, op. cit.*, 120.
[411] J. LOIS, *Jesús de Nazaret. El Cristo liberador, op. cit.*, 131-132.
[412] Cf. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975, 212, llega a decir que lo acaecido en la cruz es una cuestión entre Dios y Jesús: «Esto nos lleva a tener que interpretar en el contexto de su

binomio «ofensa-satisfacción», ignorándose los motivos que llevaron a Jesús a la cruz:

> « ¿Qué sucedió cuando en la reflexión cristológica la cruz se sustrajo a la historia y se desconectó de la vida entera de Jesús? Se convirtió en una especie de categoría abstracta explicativa de nuestra redención, símbolo del precio a pagar para aplacar la ira del Dios justo, ofendido en su "infinita majestad" por nuestros pecados. La deuda contraída por el pecado queda generosamente saldada por Jesús, en virtud de su sacrificio expiatorio, de su sangre derramada… La cruz aparece como el resultado de una especie de conflicto metafísico entre el bien y el mal, de contencioso entre el Dios Padre justo y ofendido que exige reparación expiatoria y Jesús, el Hijo encarnado, que, cargando con nuestros pecados, entrega su vida de valor infinito en nuestro nombre y por nuestra salvación. Incluso, en algunas ocasiones, se ha visto en la cruz el justo castigo sufrido por Jesús, que, al identificarse con nuestra condición y destino de pecadores, sufre el impacto del juicio de Dios contra él dirigido. Naturalmente que la cruz así considerada oculta o secuestra el hecho histórico de la crucifixión. Los motivos que conducen realmente a Jesús a la cruz son ignorados. El gobernador romano y los jueces judíos se convierten en meras comparsas o marionetas, puros instrumentos al servicio del designio transcendente y reconciliador de Dios. Todas las circunstancias que rodearon el fracaso histórico que supuso la cruz resultan teológicamente irrelevantes»[413].

Por otra parte, esta reflexión teológica centrada en la cruz y entendida al margen de la historia de Jesús, produce una perversión del misterio de la cruz y una imagen poco cristiana de Dios. Como consecuencia de ello, muchos creyentes tienen una concepción de la redención y de Dios totalmente deformada:

> «El Padre de Jesucristo, amor originario y misericordia sin límites, parece trocarse en un Dios ávido de reparación por su honra ultrajada, que quiere directamente la muerte de Jesús o se complace en la cruz y en la sangre derramada, como satisfacción necesaria por la ofensa del pecado o como precio requerido para la concesión del perdón. La experiencia pastoral cotidiana nos dice que la cruz de Jesús está profundamente vinculada, en el alma del pueblo creyente a todas las ambigüedades y perversiones. La ambigüedad está situada a un nivel tan profundo, se ha vinculado tan fuertemente a ciertas formas de espiritualidad cristiana que, al menos en ocasiones, uno se siente pesimista sobre

---

vida lo ocurrido en la cruz como un acontecimiento entre Jesús y su Dios y, viceversa, entre su Padre y Jesús».

[413] J. LOIS, *Jesús de Nazaret. El Cristo liberador, op. cit.*, 127.

> las posibilidades reales de recuperar el verdadero sentido liberador de la cruz»[414].

Por último, esta concepción ahistórica de la redención centrada en la cruz, además de producir una deformación de la imagen del Dios cristiano, como hemos visto, puede conducir también a una valoración positiva del dolor humano, en sí mismo considerado, y a la pérdida de la dimensión crítico-profética de la cruz y a su consiguiente significación político-liberadora[415].

o) *H. Kessler*, en su valoración de la teoría de Anselmo, constata en primer lugar que éste, a la hora de elaborar su sistema, combina varios elementos existentes en su época: una metafísica del ordo, categorías jurídicas y las concepciones feudales del «señor-siervo», lo cual es positivo ya que reconoce en Anselmo el deseo de inculturar la soteriología en su tiempo:

> «En su argumentación recurre a una metafísica latino-cristiana del ordo (ordeorerum, rectitudo, iustitia), a ciertas categorías jurídicas (deuda, reparación, satisfatio) y a modelos mentales del derecho feudal germánico (deberes y relaciones de lealtad respecto del señor feudal; la ofensa al honor del señor como fiador del orden social suponen una ofensa a esta último, por lo que requiere una reparación; un delito contra una persona de rango superior es más grave que el que se comete contra un inferior)»[416].

Además, Anselmo quiere dar a la satisfacción el puesto central en su obra y en su razonamiento y, a pesar de la lógica jurídica que la envuelve y en la que se desarrolla, ve en ella una intención positiva:

> «En la teoría anselmiana, de desarrollo estrictamente racional, la satisfatio es un concepto bisagra y clave. Presenta una lógica específicamente jurista. Para

[414] *Ibid.*, 124.
[415] Cf. *Ibid.*, 132-137.
[416] H. KESSLER, *Cristología*, en TH. SCHNEIDER, *Manual de Teología Dogmática, op. cit.*, 419-420.

> Anselmo significa la verdadera sustitución de una pena imposible, y, por encima de su contenido jurídico, una prestación total y absolutamente "voluntaria". Se trata por consiguiente de algo puramente positivo… La autoentrega libre y total de Jesucristo es lo único que puede restablecer la creación perturbada y desquiciada por el pecado (restableciendo a su vez el honor de Dios y la salvación del hombre)»[417].

Sin embargo, son tan numerosas las carencias que presenta esta teoría, que hacen que lo positivo que pueda haber en ella se oscurezca totalmente:

> «Dicha intención positiva (más bien implícita) queda encubierta ciertamente por la fuerza del razonamiento, por los conceptos de fuertes resonancias jurídicas y por las afirmaciones de Anselmo que a menudo se compensan de forma casi material (por la ofensa de su honor y la culpa infinita Dios tendría que exigir una satisfacción infinita, etc.)»[418].

El autor enumera las principales: la utilización de categorías jurídicas como elementos precisos y determinados de su teología, un razonamiento ligado a la estructura de la justicia conmutativa, Cristo no se introduce en la situación pecaminosa para transformarla sino que sólo retribuye externamente a Dios, la gratuidad de la entrega de Cristo apenas si se puede afirmar ante la reclamación del pago de la deuda; la vida, el ministerio y la resurrección de Cristo quedan completamente al margen de la redención:

> «Anselmo utiliza los conceptos jurídicos y mercantiles no sólo como metáforas, sino como elementos formales de su soteriología, pues de otro modo perdería su fuerza probatoria el razonamiento. Éste se mantiene ligado a la lógica jurídica de la obligación de devolver y pagar por parte del deudor. Por ello la expiación vicaria de Cristo aparece como una libre asunción de la obligación y deuda que el género humano tiene con Dios y como la purificación correspondiente de una culpa no borrada. Cristo no entra realmente en la situación pecaminosa para cambiarla desde dentro, sino que aporta la prestación requerida. La entrega personal de Jesucristo y una participación redentora en la misma apenas pueden afirmarse en el esquema deuda-prestación sustitutoria, porque la entrega personal y la comunión no pueden reclamarse. La vida concreta, el ministerio

[417] *Ibid.*, 421.
[418] *Ibid.*, 421.

> público y la pasión (con la resurrección) de Jesús quedan al margen. El interés está casi exclusivamente –exagerando el planteamiento soteriológico occidental– en la muerte de Cristo»[419].

p) *E. Bueno de la Fuente* piensa que se debe considerar como «una soteriología bajo sospecha» la forma «clásica» de concebir la redención por parte de muchos cristianos y que tiene su origen y fundamento en la «teoría de la satisfacción» iniciada por Anselmo de Cantorbery en el siglo XI, y en la teoría de la «expiación penal», desarrollada por los grandes reformadores del siglo XVI. Progresivamente las dos teorías fueron convergiendo hasta el punto de ofrecer los contenidos nucleares de la espiritualidad cristiana. A partir de ellas se llegó a elaborar la «teoría clásica» de la redención, la cual suscita en la actualidad muchos recelos, suspicacias y más de una dura crítica, dando lugar a un «malestar contemporáneo[420]. Y es que esta concepción altera el sentido genuino de la redención infundiendo imágenes no cristianas que permanecen todavía en el imaginario de muchos creyentes:

> «La muerte de Jesús ha sido interpretada a través de la historia de modos muy variados. Durante mucho tiempo se ha impuesto una concepción estrecha y unilateral que ha oscurecido y hasta alterado su sentido genuino… La concepción "clásica" sobre la redención, aún presente en las imágenes de muchos cristianos, podría ser resumida de este modo: Dios, airado por el pecado del hombre, que había establecido una situación de enemistad entre ambos, necesitaba una compensación y satisfacción; como los hombres eran incapaces de ello, el Padre envía y entrega a su Hijo a fin de que pueda ofrecer un sacrificio adecuado que restablezca una situación nueva. Esta construcción teológica ha alimentado una espiritualidad y una relación con Dios que ha sido sometida a una violenta crítica»[421].

Las consecuencias de este sistema teológico compensatorio y satisfacionista son negativas según el autor, e implican asociar a Dios con

---

[419] *Ibid.*, 421-422.
[420] Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *Diez palabras clave en Cristología, op. cit.*, 157, 158, 184.
[421] *Ibid.*, 157-158.

la violencia, con el castigo de un inocente y atentar contra la dignidad del ser humano:

> «- Parece inevitable vincular a Dios con la venganza, la violencia y la sangre. ¿Puede no parecer sádico un Dios que exige un sacrificio por parte de su Hijo inocente? ¿No se atribuyen a Dios unas exigencias de justicia que rozan con el deseo de venganza? ¿No hubiera podido Dios exigir unas condiciones menos sangrientas y dolorosas? ¿No se está sacralizando en el fondo la violencia? Ante este Dios que aparece como sádico se abre una alternativa inquietante: si Dios pudo salvar a los hombres de otro modo y no quiso, parece un Dios perverso; si quiso pero no pudo, sería un Dios impotente.
> - ¿Puede resultar convincente el amor de un padre que exige un sacrificio doloroso de su Hijo inocente? ¿No habría habido otra vía para mostrar un amor convincente y creíble? ¿Puede incluso llegar a pensarse que Jesús padeció el castigo que correspondía a los hombres? ¿Puede quedar justificado el amor del Padre, que no puede renunciar al castigo, pero que lo aplica al Hijo en lugar de aplicarlo a los verdaderos culpables? ¿No bloquea esta lógica del castigo la lógica del Reino de Dios?
> - La idea de "sustitución" ¿no choca directamente contra la dignidad del hombre? Sea que Jesús ocupara nuestro lugar en la expiación o en el castigo, ¿no se está negando la libertad humana y el derecho a participar en el proceso de su redención, que en caso contrario parecería algo forzado e impuesto?»[422].

Además, esta concepción soteriológica «clásica» da lugar a una serie de reduccionismos o estrechamientos de diversa índole: cristológico, pneumatológico, teológico, antropológico, estaurológico y amartiológico:

> «- estrechamiento *cristológico*: aísla la muerte de Cristo de toda su biografía anterior, la considera como un sacrificio, reducido prácticamente a la muerte sangrienta, banalizando la vinculación de Jesús con el Reino de Dios y el ejercicio concreto de su misión entre los hombres;
> - estrechamiento *pneumatológico*: el Espíritu no desempeña ningún papel en la acción salvífica de Jesús, sino que actúa posteriormente, en la santificación o justificación del creyente;
> - estrechamiento *teológico*: el protagonista último es Dios, como Ser Supremo y Juez, más que el Padre; un monoteísmo no trinitario empobrece la imagen de Dios y universaliza la concepción del sacrificio;
> - estrechamiento *antropológico*: la salvación del hombre es considerada desde su alma y desde su destino posterior a la muerte, relegando su dimensión corporal y cósmica;
> - estrechamiento *estaurológico*: la redención se realiza por medio de la cruz y del viernes santo, relegando la resurrección y la vida entera de Jesús;

[422] *Ibid.,* 158-159.

> - estrechamiento *amartiológico*: la desgracia de la que el hombre debe ser liberado es el pecado de cada hombre, que es lo que provoca la ira de Dios, relegando por ello otros rostros de la desventura humana; la compasión y solidaridad del Padre, que está en el origen del envío del Hijo, queda oscurecida o desdibujada ante el fulgor de una ira que debe ser apagada o de una justicia que debe ser impartida»[423].

No obstante, el autor reconoce los méritos de Anselmo que en su época intentó hacer inteligible la redención y la salvación dentro de una cultura que no se contentaba ya con explicaciones simplistas o mitológicas:

> «No podemos negar los méritos de su esfuerzo intelectual. Es un intento de buscar la inteligibilidad del dogma para unas inteligencias que ya no se conformaban con expresiones simplistas o ingenuas que podían rozar lo mitológico. La teología en el siglo XI exige una más precisa búsqueda de la intelección del misterio. La encarnación, por ello, se hace razonable en función de la redención del hombre. Por otro lado, pone de relieve la seriedad de la culpa y del pecado del hombre, evitando la banalización de la muerte de Jesús. Es por ello un modo de defender la dignidad de Dios y la dignidad del hombre, que no puede eludir la responsabilidad y las consecuencias de sus acciones. En síntesis deja claro el aspecto doloroso y oneroso de la acción de Jesucristo, que realmente tuvo que padecer a favor de los hombres»[424].

Su argumento está centrado en intentar demostrar la necesidad de la encarnación del Hijo. Para ello construye un sistema teológico donde el orden del universo y de la historia deben ser preservados a toda costa para que el equilibrio de la naturaleza y de la sociedad sea posible. Y aquí es donde entra en juego el pecado del hombre que perturba la creación de Dios:

> «Hay otra convicción de Anselmo que determina su construcción teológica: la rectitud, el orden y la armonía que reinan en el cosmos y en la historia deben ser conservados como garantía de la estabilidad de la naturaleza y de la sociedad. El pecado del hombre altera sustancialmente ese orden. Éste, sin embargo, mantiene sus exigencias. No podría por ello ser subsanado simplemente mediante un acto de perdón por parte de Dios. No quedaría entonces respetado el orden que todo lo rige. La ira de Dios es justamente una defensa del orden de la realidad. Por ello se necesita una pena o un castigo que sirvan como satisfacción

[423] *Ibid.*, 159-160.
[424] *Ibid.*, 185-186.

> a la ira de Dios y que repare la alteración introducida en la realidad. Dado que la ofensa ha sido dirigida en último término contra Dios, el autor del orden de la creación, el pecado es ilimitadamente grave. Por ello se requiere una satisfacción o una reparación equivalente, es decir, de valor ilimitado. Ello resulta imposible al hombre, que no es más que una criatura. Sólo un Dios-hombre podría llevarlo a cabo. La bondad de Dios se muestra en el hecho de que no anula el designio de salvación a pesar de la ofensa del hombre, sino que envía al Hijo en orden a la reparación necesaria. En virtud de este razonamiento no sólo se explica la encarnación sino que se afirma con claridad el componente objetivo de la redención del hombre»[425].

Pero el razonamiento de Anselmo tiene graves limitaciones que tienden a deformar la imagen de Dios, de Cristo y del hombre, así como las nociones del amor, la gratuidad, la justicia, el pecado, etc.:

> «De este razonamiento emergen con claridad las limitaciones del planteamiento de Anselmo. El orden del mundo parece ser más fuerte que Dios, hasta el punto de que éste debería quedar sometido a las exigencias de esa ley. El amor es palabra segunda, posterior en rango a la justicia. La justicia, además, es comprendida desde los parámetros de las estructuras jurídicas humanas. Es significativo que el término "satisfacción" proceda del ámbito jurídico, siendo introducido en el teológico sin la suficiente reconversión. Por eso resulta lógico que hable de la ira de Dios, o de un Dios al que compete la venganza. El pecado es presentado más como deuda respecto a Dios que como herida en el hombre que debe ser curada por el médico salvador. En definitiva, el planteamiento soteriológico no arranca de lo que Dios hace, de su filantropía, sino de lo que el hombre debe hacer respecto a Dios. Dios no puede romper una legalidad que se le impone. El hombre, por tanto, debe hacer algo para que Dios no se desgaje del orden y legalidad que todo lo invade»[426].

Como conclusión, señalar que el autor constata el «malestar contemporáneo» respecto de esta teoría y engloba el modelo anselmiano de la redención, como ya hemos indicado, dentro de «una soteriología bajo sospecha» que hay que tratar de evitar y superar en nuestro tiempo.

q) *J. Arregi* pone en cuestión la teoría sastifacionista y el motivo de la muerte de Jesús que presenta la misma, rechazando la imagen perversa y

---

[425] *Ibid.*, 186.
[426] *Ibid.*, 186-187.

airada de Dios que se desprende de ella y lamentándose del daño que han hecho estas ideas en el imaginario de los cristianos:

> «Jesús no murió como *víctima* de nuestros pecados, al menos en el sentido en que se entiende normalmente esta afirmación. Jesús no murió para *expiar* nuestros pecados, para reparar el delito cometido por la humanidad, para saldar la deuda contraída contra Dios por los pecadores, para dar a Dios justa satisfacción por la ofensa infligida contra él por nosotros… Todas estas ideas nos remiten a la imagen perversa de un Dios airado que exige *expiación, reparación, satisfacción*; un Dios resentido que necesita sangre, muerte, víctimas para aplacar su ira… Por supuesto, nadie lo dice hoy de manera tan burda, pero muchos de esos elementos están todavía hondamente arraigados en el imaginario de los cristianos. Y muchos dejaran de creer en Dios, con razón, porque un Dios así no es digno de fe. A esa teología penalista, sacrificial y expiatoria B. Häring la llama justamente "blasfemia" y "fuente de una serie de males abominables"»[427].

r) *J. M. Castillo* señala que la teoría de Anselmo ha introducido en el pensamiento de los cristianos la idea de que Dios exige una satisfacción antes de perdonar nuestros pecados y que Jesús la realizó por nosotros ofreciendo a Dios su propia muerte:

> «Con el paso del tiempo, en la teología cristiana fue cobrando fuerza la idea según la cual la muerte de Jesús fue la "satisfacción" que Dios exigía y necesitaba para poder perdonar los pecados de la humanidad... La idea de la muerte de Cristo como "satisfacción" por nuestros pecados no está en el Nuevo Testamento… Pero fue Anselmo de Canterbury (siglo XI) quien elaboró esta teoría tal como ha llegado hasta nosotros y tal como se la suele predicar al pueblo cristiano»[428].

De esta concepción teológica surge la idea errónea de que cada vez que pecamos debemos ofrecer previamente a Dios una «satisfacción» por los pecados cometidos para que nos perdone, ya que si no lo hacemos no nos perdona. Es el famoso *do ut de* (doy para que des) del canje, del cambio, según la regla de los sacrificios rituales.

---

[427] J. ARREGI OLAIZOLA, «La cruz de Jesús y las cruces de nuestro tiempo», *art. cit.*, 28.
[428] J. M. CASTILLO, *Víctimas del pecado, op. cit.*, 147.

El autor deja bien claro que el argumento anselmiano quiere demostrar la absoluta necesidad de la encarnación de Cristo y, para ello, utiliza categorías jurídicas:

> «Anselmo quiso demostrar que la encarnación de Dios en Cristo fue absolutamente necesaria. Para eso escribió su libro *Cur Deus homo* ("Por qué Dios se hizo hombre"). Su argumento parte de la teoría del derecho romano sobre la "satisfacción". Según esta teoría, el que comete una ofensa tiene que dar la debida satisfacción al ofendido. Pero la gravedad de la ofensa se mide por la dignidad del ofendido. Ahora bien, en el caso del pecado, como el ofendido es Dios (de dignidad infinita), la ofensa tiene una gravedad infinita. Y, por tanto, la satisfacción que se exige, en ese caso, tiene que ser igualmente infinita. Cosa que, como es lógico, sólo quien sea, a la vez, Dios y hombre puede ofrecer. Tiene que ser hombre, para que dé una satisfacción humana. Y tiene que ser Dios, para que ofrezca una satisfacción de valor infinito. De ahí, la necesidad absoluta de la encarnación de Dios»[429].

Esta argumentación presenta numerosas dificultades. El autor las va enumerando. La primera, sería la interpretación de Dios y de su designio desde una mentalidad jurídica, de tal forma que las relaciones Dios-hombre se entienden desde la perspectiva legalista que dirige las relaciones materiales entre los hombres. Esto le parece un auténtico despropósito:

> «La primera dificultad que se le ocurre a cualquiera, ante esta argumentación, es que con ella se pretende interpretar a Dios y el designio divino desde una mentalidad *puramente jurídica*. De forma que las relaciones del hombre con su Padre-Dios (relaciones de amor y de misericordia) se plantean exclusivamente según el orden jurídico y legalista que preside las relaciones más materiales (quizá puramente "mundanas") de una sociedad humana»[430].

La segunda, es la imagen de Dios que presenta el argumento anselmiano. Dios aparece en él como ofendido, colérico y presto a castigar:

> «Porque Anselmo de Canterbury, siendo lógico con su pensamiento, presenta a Dios ofendido de tal manera que "la cólera divina no es otra cosa que su

[429] *Ibid.*, 147-148.
[430] *Ibid.*, 148.

> voluntad de castigar" (I, 6). Se trata, por tanto, de un Dios colérico y castigador»[431].

La tercera, consiste en que el castigo divino lo va a recibir un inocente en lugar de los culpables y, ese castigo, es la propia muerte percibida como mandato de Dios Padre, incluso como exigencia del mismo, lo cual es una barbaridad:

> «Y lo más grave del asunto es que el castigo lo descarga sobre su propio Hijo. Un castigo cruel, que consiste, nada menos, que en el mandato del Padre al Hijo para que acepte la muerte (cf. I, 9). Más aún, se puede afirmar que el Padre impulsó al Hijo a morir, lo arrastró a morir (cf. I, 10). El mismo Anselmo se da cuenta de la barbaridad que esto representa. De ahí que afirme, sin titubeos, ser "cosa admirable que Dios se deleite o necesite la sangre de un inocente para poder perdonar al culpable" (I, 10)»[432].

Para solucionar esta dificultad, Anselmo incide en la gravedad de lo que significa pecar, pues, consiste en robarle a Dios su propio honor. Ante este inmenso agravio ni la misericordia divina puede hacer nada. Su honor debe ser restituido a toda costa. Por ello, Dios puede exigir a su propio Hijo que satisfaga esta terrible ofensa a través de su muerte en la cruz:

> «Todo se resuelve desde el momento en que, a juicio de este autor, comprendemos *en qué consiste el pecado*. Pecar es "quitarle a Dios el honor que se le debe" (I, 11). Y el que hace eso no tiene solución ni siquiera en la misericordia divina. Porque eso es extremadamente inconveniente (*valde inconveniens videtur*) ((I, 12), por una razón que provoca en cualquiera una sensación de terror, pero que Anselmo ve como la cosa más razonable: "Nadie tiene el derecho de ejercer la venganza, salvo Aquel que es el Señor de todos" (I, 12)»[433].

El autor indica que Dios aparece aquí más como un señor feudal justiciero, cruel y vengativo que como un Padre bueno, el cual decidió la muerte de su propio Hijo para salvaguardar su honor. Opina que Anselmo

---

[431] *Ibid.*, 148.
[432] *Ibid.*, 148.
[433] *Ibid.*, 148.

no fue consciente de la deformación que producía su «teoría de la satisfacción» en la imagen del Dios bueno que nos revela Jesús:

> «Dios es una especie de señor feudal. Un señor que no aparece como Padre. Que no se rige por entrañas de bondad y misericordia. Un señor al que sólo le importa su honor. De manera que quien se atreve a quitarle ese honor, no tiene más salida que la muerte. Lo que ocurrió es que quien murió, como "chivo expiatorio", para que pudiéramos escapar del pecado y sus castigos infernales, fue el Hijo de Dios. Es decir, Dios decidió la muerte de su Hijo, para salvaguardar y asegurar así su honor. Con lo que nuestra salvación fue en realidad un "ajuste de cuentas" entre Dios y Dios, para que quedase intacta la honra, el honor y la dignidad del propio Dios. Ésa es la ejemplaridad que los mortales podemos encontrar en Dios, en el Dios justiciero, cruel y vengativo, que nos presenta la teología de la «satisfacción vicaria», en virtud de la cual Jesús nos salvó de nuestros pecados. Sin duda, Anselmo no se dio cuenta del destrozo que hacía en la imagen santa y buena del Dios y Padre de nuestro Señor Jesús, tal como el propio Jesús nos lo revela en el Evangelio»[434].

Aunque la valoración del autor nos parece algo exagerada, expresa el malestar, los problemas y dificultades que produce esta teoría en la soteriología actual y que venimos constatando en este estudio.

s) *F. Martínez Díez* reconoce que, aunque esta teoría tiene sus pros y sus contras, presenta la gran dificultad de que se mueve siempre en el «filo de la navaja». Ello ha dado lugar, no sólo a las más diversas y opuestas interpretaciones, sino lo que resulta más enojoso, a las críticas más agrias, e incluso a desautorizaciones:

> «La teoría soteriológica anselmiana se mueve siempre en el límite del riesgo, especialmente cuando se lee desde un contexto cultural distinto al suyo. Por eso, ha sido objeto de las más variadas y contrapuestas interpretaciones, y con frecuencia de las más agrias y amargas críticas y desautorizaciones. La teología y la espiritualidad actual, tan sensibles al tema de la gratuidad, son todo menos afectas a la argumentación anselmiana. Parece desprenderse de ella una imagen poco cristiana de Dios: un Dios celoso y narcisista, justiciero y vengativo, incapaz de misericordia con los pecadores e incluso con su Hijo inocente. Y, al mismo tiempo, parece desprenderse de ella una concepción jurídica y sacrificial de la salvación, como si ésta sólo fuera posible a base de méritos y del dolor

[434] *Ibid.*, 149.

> impuesto, y no por el amor y el perdón. Incluso fuera de los ámbitos creyentes se ve en ella una teoría dolorista de la salvación y una imagen masoquista de Dios»[435].

t) *W. Thiede* indica que la teoría de Anselmo ha sido objeto de una fuerte crítica general debido a su acento heterónomo, según el cual expresa la satisfacción ofrecida a través de la muerte de Cristo como prestación o pago a Dios. Los fallos de esta teoría son numerosos, patentes y dignos de reprobación:

> «Un modelo de interpretación de la cruz de Jesús con acento heterónomo es, por ejemplo, el de Anselmo de Canterbury, quien a finales del siglo XI, en su obra escolástica Cur Deus homo ("¿Por qué Dios se hizo hombre?"), explicó la muerte en cruz como un sacrificio expiatorio exigido por el honor de Dios. Su teoría de la satisfacción entiende la muerte del hombre-Dios de un modo materializante, como prestación o pago. Este pago lo efectúa la naturaleza humana de Cristo, la cual será capacitada para ello gracias a su naturaleza divina, impasible. El mérito "desbordante" alcanzado de esta manera, se aplica por gracia a los creyentes… La teoría de la satisfacción fue objeto de una fuerte crítica general, sobre todo desde 1578, concretamente por los socinianos… Los fallos del modelo de Anselmo eran para Adolf Harnack "tan patentes, y ofendían tanto a la razón y a la moral… que si la teología actual estuviera en condiciones normales, todas las reprobaciones serían pocas para ellos"»[436].

u) *Fco. J. Vitoria Cormenzana* indica que esta teoría ha deformado enormemente la imagen cristiana de Dios, distorsionando totalmente lo que sucede en la cruz y la forma de entender la redención:

> «La teoría expiatoria o satisfacionista de origen anselmiano, que tanto ha deformado la imagen cristiana de Dios es desmentida por el mismo Dios presente en la cruz. La cruz no es "el precio" que Jesús paga a Dios para satisfacer su honor ofendido, en forma de dolor y sufrimientos inauditos, a causa de la deuda que el género humano ha contraído con Dios por sus pecados. La cruz es "la cuantía" divina del Amor, cuando Dios "se mete a redentor" en esta historia en la que el pecado tiene poder. En la cruz, Dios acontece como tomador de su hijo Jesús, que también se entrega a los demás y a la causa de los pobres, hasta el extremo del sufrimiento y de la muerte, con el fin de que los hombres y

[435] F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.*, 406.
[436] W. THIEDE, *El Sentido Crucificado, op. cit.*, 210-211.

> las mujeres puedan sustraerse a la muerte y vuelvan a tener vida en abundancia insospechada»[437].

Dios no exige un «precio» que Jesús debe «pagar» para satisfacer su honor ofendido a través de dolores y sufrimientos inconcebibles, y de esa forma posibilitar el perdón de los pecados de los hombres y, por ende, su salvación. Para el autor, el pecado del mundo, encarnándose y actuando en la historia de Jesús a través de personas y circunstancias concretas, hace que Cristo, al solidarizarse con nosotros hasta el extremo por amor, se vea abocado a la pasión y a la muerte. Jesús, al asumir ambas -atravesándolas y venciéndolas-, abre un camino hacia el Padre y posibilita nuestra salvación.

Con este autor hemos terminado la reflexión de los diferentes teólogos contemporáneos respecto de la «teoría de la satisfacción» y, también en algunos de ellos, sobre la categoría de la «satisfacción». Estadísticamente, podemos decir lo siguiente. De la muestra de veintiocho autores estudiados tan sólo cinco defienden la «teoría de la satisfacción» de Anselmo de Cantorbery, queriéndola salvar para nuestro tiempo. Son los siguientes: B. Sesboüé, H. U. von Balthasar, P. Hünermann, O. González de Cardedal y W. Kasper. Hay un autor, Ch. Duquoc que, aún estando en contra de la utilización de la «teoría de la satisfacción» en nuestros días, y habiendo criticado la categoría de la «satisfacción» -en su utilización jurídica- dentro de la teoría de Anselmo, quiere salvar esta categoría de alguna manera y, para ello, amplía el concepto, vaciándolo de sus connotaciones jurídicas, historizándolo y trasladándolo a la vertiente penitencial. El resto de los autores es contrario al uso del sistema anselmiano en la soteriología actual.

---

[437] FCO. J. VITORIA CORMENZANA, *Qué decimos cuando hablamos de… El Dios Cristiano. Un Dios misericordioso a disposición incondicional de la humanidad*, Cuadernos de Teología Deusto nº 34, Universidad de Deusto, Bilbao 2008, 64.

Anteriormente a esta reflexión de los autores, hemos realizado una valoración crítica de dicha teoría. Estamos, pues, en condiciones de responder a la cuestión que nos planteábamos en su momento y que era: comprobar si esta teoría puede seguir siendo válida en la actualidad para intentar explicar la acción salvífica llevada a cabo por Cristo.

6.- Pronunciamiento sobre el uso de la «teoría de la satisfacción» y del término «satisfacción» en la soteriología contemporánea

6.1.- La «teoría de la satisfacción»

A la luz de lo ya visto sobre la «teoría de la satisfacción» de Anselmo, tanto en la valoración crítica de la misma, como en el pensamiento de los teólogos contemporáneos, podemos decir que no creemos que esta teoría del siglo XI deba seguir utilizándose en la soteriología contemporánea para intentar explicar el misterio de la salvación, por las razones ya apuntadas[438]. Con ello, no queremos decir que deba ser suprimida, no. Está ahí y pertenece a la historia de la Iglesia y, en ella, ocupa su lugar dentro de los esfuerzos siempre nobles de aquellos creyentes que han intentado iluminar el misterio de la salvación a través de sus estudios e investigaciones. Sin embargo, pensamos que cuanto menos se recurra a ella mejor. Tuvo su momento y, como vimos, su influencia en la soteriología fue muy grande –incluso demasiado-. Hoy, la teología, en su evolución y desarrollo, puede intentar explicar el misterio de la

[438] Cf. *supra*, 4.4.2: «Objeciones al sistema de Anselmo», 113-144.

redención y de la salvación de otra forma, sin tener que recurrir a la teoría de Anselmo.

6.2.- El término «satisfacción»

Al terminar este capítulo, nos surge una pregunta obligada: ¿Debemos seguir utilizando el término «satisfacción» dentro de la soteriología contemporánea? Podemos decir que después de lo ya visto en la historia de la teología y en la reflexión teológica, y constatando las muchas ambigüedades y dificultades que presenta este término y las pocas ventajas que ofrece, nuestra opinión es la de no utilizarlo o la de utilizarlo lo menos posible aplicado a la soteriología. Algunos, para intentar justificarlo y salvarlo, se quieren apoyar en la doctrina de santo Tomás de Aquino al respecto más que en la de san Anselmo, pero como ya vimos en su momento, dicha doctrina presenta en la actualidad muchos inconvenientes, entre los que destacan: la preponderancia excesiva de la mediación ascendente de la redención en detrimento de la descendente, ciertos esquemas peligrosos como el de la compensación o adecuación de la reparación a la falta, y la idea de que hay que pagar un cierto precio no ya al diablo sino a Dios, con lo que la redención se convierte pura y sencillamente en «satisfacción»[439]. Por otra parte, como ya vimos, el Concilio Vaticano II no utiliza este término ni una sola vez en sus documentos, ni tan siquiera referido a su vertiente penitencial.

En nuestro tiempo, un autor como *B. Sesboüé* que, como ya hemos visto, se muestra tan favorable y cercano de la «teoría de la satisfacción» de

[439] Cf. *supra*, 83-88, especialmente, 87-88.

Anselmo, se pregunta si se debe seguir usando este término hoy en día. Y, aunque considera que en el discurso teológico hay que hablar de él, manifiesta sus dudas a la hora de su utilización, proponiendo el empleo de otros términos en su lugar:

> « ¿Hemos de seguir empleando hoy el término de satisfacción? En el plano dogmático y teológico se trata de un término que no es posible eliminar… Pero es de los que se han hecho "menos aptos" para expresar la verdad doctrinal de la que eran portadores. En todo caso, dada su historia tan cargada y la mentalidad de la que es responsable, exige un duro esfuerzo de conversión. En el plano pastoral hay otras palabras que pueden expresar lo mismo que intentaba decir, especialmente el término de reparación»[440].

Otro autor, *M. Deneken*, se pregunta también si se debe seguir utilizando o no este término frente a los problemas que plantea. Su respuesta es clara y contundente:

> « Frente a las ambigüedades de una tal noción, la cuestión que se va a plantear muy rápidamente será sencilla: ¿Es preciso conservar la noción de satisfacción o no?… Si los partidarios del mantenimiento de este término están obligados a meterse en tantas críticas, en restablecimientos semánticos, ¿no es preferible suprimirlo pura y simplemente? Considerando algunas observaciones hechas por los diversos autores consultados, la soteriología contemporánea no perdería nada suprimiendo de su vocabulario la noción de satisfacción… La vista rápida de algunas concepciones críticas de la teoría de la satisfacción, incluso moderada, aboga implícitamente, a veces explícitamente por la supresión»[441].

Acabamos este apartado apuntando dos autores de nuestro tiempo que tampoco son partidarios del empleo de esta categoría aplicada a la soteriología contemporánea. El primero, *Ch. Duquoc*, es contrario al uso de este término en su aplicación jurídica dentro de la teoría de Anselmo,

---

[440] B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador, op. cit.*, t. I, 381-382.

[441] M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine, op. cit.*, 51, 61. Cf. *Ibid.*, 62: «Es preciso rendirse bien a la evidencia: la imagen de la satisfacción ha llegado a ser no solamente incomprensible para el hombre contemporáneo, sino también resulta chocante para quien profundiza en ella».

decantándose por un uso penitencial del mismo[442]. Por su parte, *F. Varone* es más radical y se muestra claramente en contra de su utilización[443].

Una vez vistas la categoría de la «satisfacción» y la «teoría de la satisfacción» de Anselmo de Cantorbery y, comprobado que no resultan válidas hoy en día para explicar el misterio de la redención y de la salvación, vamos a estudiar en el siguiente capítulo la categoría de la «sustitución», viendo su desarrollo histórico, las teorías a las que da lugar y sus posibilidades dentro de la soteriología contemporánea.

7.- Conclusiones

Este capítulo estudia la categoría de la «satisfacción», una de las categorías antiguas que más han influido en la teología, sobre todo a través de la «teoría de la satisfacción» de san Anselmo de Cantorbery. Sintetizamos aquí las ideas más importantes:

1ª.- La categoría de la «satisfacción» no es bíblica, no se encuentra en la Escritura. El término *satisfactio* procede propiamente del Derecho romano y se refiere al pago de una deuda. Aunque algunos autores indican que no expresa el pago total de la misma, sino que el acreedor quedaba en paz con el deudor si éste había hecho todo lo que había podido («hacer bastante») para liquidar su deuda, el Derecho romano no es de esta opinión, pues, expresa claramente que es necesario el total cumplimiento del interés del acreedor en el sentido de colmar las expectativas que esperaba de la obligación. El término nos llega a través de la tradición eclesial. Los Padres

[442] Cf. CH. DUQUOC, *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías, op. cit.*, 437-439.
[443] Cf. F. VARONE, *El dios «sádico». ¿Ama Dios el sufrimiento?, op. cit.*, 16-18; 119-123.

latinos lo utilizaban para designar las obras penitenciales del pecador. A partir de la Edad Media, con san Anselmo de Cantorbery, conoció un gran auge en la iglesia latina, tanto es así que, en torno suyo, se elaboró toda una teología de la redención y de la salvación. Santo Tomás de Aquino habla de la satisfacción de una forma más equilibrada a nivel teológico, pero su doctrina presenta muchos inconvenientes para poder ser aceptada en la soteriología de nuestro tiempo. Hay que señalar que el Concilio Vaticano II no utiliza ni una sola vez este término ni tampoco alude a la «teoría de la satisfacción» en sus desarrollos.

2ª.- La «teoría de la satisfacción» de Anselmo va influir decisivamente en la soteriología occidental de todo el segundo milenio hasta el punto de que el mismo sentido del término redención será reducido –desafortunadamente- al de «satisfacción». La obra donde se desarrolla fundamentalmente esta teoría es *Cur Deus homo?* (¿Por qué Dios se hizo hombre?). En ella se intenta justificar la necesidad de la encarnación del Hijo de Dios. El punto de partida de la obra anselmiana es la fe, y a partir de ahí se intenta comprender con la razón lo que se cree para poder explicarlo al que pregunte. Por ello, su obra sólo puede comprenderse partiendo del *fides quaerens intellectum*. Considerarla como obra del *intellectus quaerens fidem* sería viciarla de raíz no entendiendo el pensamiento anselmiano. El argumento de Anselmo se desarrolla en cuatro pasos: 1º.- La necesidad de que a todo pecado le siga la satisfacción o la pena. 2º.- El hombre pecador es absolutamente incapaz de satisfacer. 3º.- La satisfacción es necesaria y 4º.- Sólo un hombre-Dios puede llevar a cabo la satisfacción que salve al hombre.

3ª.- Si se quiere hacer una valoración crítica y objetiva sobre la «teoría de la satisfacción» de Anselmo, hay que hacer notar, en primer lugar, que nos estamos refiriendo a uno de los grandes teólogos de la Iglesia universal. Ha sido el primero que ha elaborado sistemáticamente una doctrina de la Redención en orden a justificar la Encarnación. En segundo lugar, fue un teólogo innovador, ya que incultura la soteriología en su tiempo utilizando inteligentemente los instrumentos culturales que le pone al alcance su época para aplicarlos a la fe y a la teología. A los que hay que criticar más bien son a muchos teólogos posteriores a él que no hicieron lo mismo y no aplicaron a la teología las categorías y las formas de pensamiento de su época y cultura para tratar de explicar el misterio de la redención, sino que se contentaron con repetir acríticamente la teoría de Anselmo. No obstante, la teología actual presenta numerosas objeciones a esta teoría, entre las que se pueden destacar las siguientes: a) La separación entre la cristología y la soteriología, que da lugar, por una parte, a una separación entre la persona de Cristo y su obra, entre su vida y su muerte y, por otra, a una afectación del método anselmiano que se decanta por un claro racionalismo en su razonamiento, el cual tiende a encerrar y a limitar a Dios. b) La encarnación, la vida terrena y la resurrección de Cristo pierden relevancia soteriológica. Las dos primeras son necesarias solamente para que se pueda dar una satisfacción adecuada y completa a Dios por nuestros pecados. En cuanto a la resurrección, no influye para nada en la redención. c) La muerte de Jesús queda sin explicar, ya que cualquiera de sus actos es sobreabundante. d) Dios Padre aparece como el que pone obstáculos a la salvación al exigir la satisfacción de su Hijo, quedando marginado en cierta medida de la obra redentora. e) Una imagen no cristiana y hasta sádica de Dios. f) Una concepción equivocada del pecado. g) Un pecado infinito. h) Una concepción de la satisfacción falsa e

incluso blasfema. i) La misión de Cristo queda reducida a restaurar el orden primigenio y a satisfacer a un Dios ofendido. j) La misericordia y gratuidad de Dios quedan muy difuminadas.

4ª.- De la muestra de veintiocho autores estudiados tan sólo cinco defienden la «teoría de la satisfacción» de Anselmo, queriéndola salvar para nuestro tiempo. Son los siguientes: B. Sesboüé, H. U. von Balthasar, P. Hünermann, O. González de Cardedal y W. Kasper. Hay un autor, Ch. Duquoc, que después de haber criticado la categoría de la «satisfacción» -en su utilización jurídica- dentro de la teoría de Anselmo, quiere salvarla de alguna manera y, para ello, amplía el concepto, vaciándolo de sus connotaciones jurídicas, historizándolo y trasladándolo a la vertiente penitencial. El resto de los autores es contrario al uso del sistema anselmiano en la soteriología actual.

5ª.- Respecto de la «teoría de la satisfacción» de Anselmo nos pronunciamos claramente. No creemos que esta teoría se deba seguir utilizando en la soteriología actual para intentar explicar el misterio de la redención y de la salvación, por las razones ya mencionadas en el estudio. Y sobre el término de «satisfacción» aplicado a la soteriología, constatando las muchas ambigüedades y dificultades que presenta y las pocas ventajas que ofrece, nuestra opinión es la de no utilizarlo o la de utilizarlo lo menos posible.

Capítulo 3º: La Sustitución

Si la categoría de «satisfacción» resulta controvertida, como hemos visto, mucho más lo es la de «sustitución». Este término, como tal, no aparece en la Escritura. La terminología de la sustitución no es propiamente bíblica[444]. Esto es claro y fácil de comprobar. Otra cuestión es «la idea de sustitución». Existen textos en ambos testamentos que pueden dar pie a esta idea. Bastantes comentaristas se refieren a ellos para justificarla. Más adelante veremos cuales son los principales y qué se puede decir al respecto[445].

Antes de ver la aplicación de esta categoría a Cristo dentro del misterio de la salvación, es decir, en la soteriología, podemos preguntarnos: ¿Qué significa este término? ¿Qué se dice realmente cuando se utiliza esta palabra?

1.- Significado del término «sustitución»

El *Diccionario de la Lengua Española* nos indica que la «sustitución» es la «acción y efecto de sustituir», significando este verbo

---

[444] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 385; ID., «Salut», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14, *op., cit.*, col. 281; M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine (1930-1985), op. cit.*, 87; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.*, 458; P. TERNANT, *Le Christ est mort pour tous. Du serviteur Israël au serviteur Jésus, op. cit.*, 53, dice al respecto: «Este término de "sustitución" por otra parte no está acreditado por la Escritura ni por la tradición de la Iglesia, y no es pues "inamovible"».

[445] Cf. *infra*, 322-353. Entre estos textos destacan, el cuarto canto del profeta Isaías (Is 52,13-53,12), los famosos textos paulinos de Gal 3,13 y 2 Cor 5,21, y también la fórmula «por nosotros» interpretada en el sentido de «en lugar nuestro». Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesús, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 385; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.*, 458; P. TERNANT, *Le Christ est mort por tous. Du serviteur Israël au serviteur Jésus, op. cit.*, 26.

«poner a alguien o algo en lugar de otra persona o cosa»[446]. Otra definición, esta vez de un teólogo (B. Sesboüé), va en el mismo sentido:

> «La sustitución consiste en reemplazar un elemento por otro en un todo, o en reemplazar una persona por otra en una función o en una relación… En la base de toda sustitución hay un elemento de identificación posible entre dos objetos o dos personas, y por tanto una comunicación en la misma naturaleza o en las mismas cualidades. Se reemplaza en un motor una pieza por otra pieza estándar idéntica… Al final, el objeto sustituido puede encontrarse simplemente excluido de la máquina mencionada, y la persona puede quedar eliminada en el orden de las relaciones en que ha sido reemplazada»[447].

Según esto, parece que la esencia de la sustitución consiste en quitar una persona o cosa y poner a otra «en su lugar», es decir reemplazarla. De esta forma, el objeto o persona sustituida puede quedar excluida del lugar o situación en la que es reemplazada. Luego, si nos atenemos a esta definición del término «sustitución», conviene ser muy prudentes a la hora de aplicarlo a Jesús dentro de la soteriología. Por ello, debemos decir que sería un error pensar que el papel de Cristo respecto de nosotros en el misterio de la salvación se resume en que «nos sustituye» ante Dios[448]. Si tenemos en cuenta que la Ilustración establece el criterio supremo antropológico: «cada uno está sobre sí; es dueño de sí, responsable de sí y muere simplemente por sí mismo», hablar bajo esta perspectiva de que Cristo nos ha sustituido ante Dios sería un error histórico y una infamia antropológica[449]. Y es que hoy, no se comprende que nadie pueda «reemplazar a otro» en la responsabilidad de sus actos y en las consecuencias de los mismos, por ello, ¡cuánto menos en su muerte!:

---

[446] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, DLE, «Sustitución, Sustituir», 1436.
[447] B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 384.
[448] Cf. *Ibid.*, 384.
[449] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, *op. cit.*, 525,526, nota 56, 536; I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid 1969, 75-79; 118-120.

> «La Sustitución, el remplazo de alguien por otro, sobre todo si se trata de la muerte, es difícil de concebir en un mundo donde la persona se dice plenamente responsable de sus actos: ¿Cómo admitir que otro tome sobre sí los actos de los que yo soy plenamente el autor, y las consecuencias de estos actos?... De lo que se trata para nosotros, no puede ser el hecho de ser suplantado por alguien en nuestra responsabilidad, sino es tomar conciencia de que una solidaridad "objetiva" une a los hombres entre si»[450].

Es decir, cada persona es única, irrepetible e intransferible, por eso nadie puede ser sustituido. Lo que sí es posible es solidarizarse con el otro hasta el punto de unir nuestro destino con el suyo para servirle y participar de su existencia:

> «Por otra parte, nadie puede sustituir a nadie, porque el hombre no es algo intercambiable, sino una singularidad personal, única e irrepetible, histórica y libre; pero sí es posible, en razón de la solidaridad universal, ponerse al servicio del otro, unir el propio destino al destino de los demás y participar en el drama de la existencia de todos»[451].

Por eso, la sustitución, la suplantación, o el remplazo de la persona no es entendible en nuestra cultura. Un teólogo de nuestro tiempo, L. M. Armendáriz, hablando desde un punto de vista humano, observa que nadie puede sustituir la libertad de otro y mucho menos su vida:

> «No se entiende ya, al menos en teoría, que una vida humana pueda pasar de unas manos a otras ni que alguien sustituya a otro en su libertad. Hombre es precisamente aquel que tiene en sus propias manos su destino. Nuestra cultura, al mismo tiempo que arrincona aquellos símbolos, produce el opuesto: el del valor inestimable de la persona y el del carácter intransferible de su libertad»[452].

Y es que la categoría de «sustitución» presenta muchos problemas, tanto antropológicos como teológicos. En un texto duro pero franco A. Maneranche lo expresa con toda claridad:

---

[450] X. LÉON-DUFOUR, «La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament», *art. cit.*, 22, 23. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «La soteriología contemporánea», *art. cit.*, 300-301, dice al respecto: «Es evidente que nadie puede ser sustituido por nadie en lo que es ejercitación personal de su existencia».
[451] L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre, op. cit.*, 403.
[452] L. M. ARMENDÁRIZ, «La Redención: símbolo de la libertad y la pertenencia», *RaFe* 213 (1987) 356.

> «Cuando tratamos de las dificultades encontradas hoy por la Redención, se subraya sobre todo lo odioso que representa el uso de la sustitución. Pero lo odioso se vuelve sobre todo contra el Padre, en la medida en que él acepta un tal regateo. Nosotros somos alérgicos a ese juego de compensación cuya matemática ha sido sabiamente calculada por Anselmo. Si el Padre no sale engrandecido de un trato semejante, mucho menos el Hijo. El primero parece sádico, pero el segundo parece bien paranoico, con su pretensión de representarnos (¿en nombre de qué?) sin habernos siquiera consultado. El hombre moderno aprecia más que nada su autonomía moral: el asume lo activo y lo pasivo y no delega a nadie el cuidado de pagar por él. Responsable de su destino en su alma y consciencia, le resulta imposible de comprender –con más razón de aceptar– que otro, aunque fuera el Hijo de Dios, pueda sustituirle para liquidar sus deudas y negociar su libertad»[453].

Vemos, pues, que existen en general bastantes dificultades a la hora de aceptar este término y, más todavía, en la cultura del hombre y la mujer del siglo XXI. Volveremos más tarde sobre estos cuestionamientos aplicados a la soteriología[454]. Ahora, vamos a ver el desarrollo de la categoría de la «sustitución» a lo largo de la Historia de la Teología.

2.- El término «sustitución» en la Historia de la Teología

En esta apartado, seremos conscientes en primer lugar, del cambio que se produce en la teología, pasando del concepto de la «satisfacción» al de la «sustitución». Y en segundo lugar, estudiaremos las diferentes teorías a las que ha dado lugar la noción de sustitución, viendo su recorrido histórico, lo que dicen algunos teólogos contemporáneos sobre las mismas

---

[453] A. MANERANCHE, *Pour nous les hommes. La Rédemption*, Communio Fayard, Paris 1984, 52. Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *Diez palabras clave en Cristología, op. cit.*, 159, expresa el mismo malestar con otras palabras: «La idea de "sustitución" ¿no choca directamente contra la dignidad del hombre? Sea que Jesús ocupara nuestro lugar en la expiación o en el castigo, ¿no se está negando la libertad humana y el derecho a participar en el proceso de su redención, que en caso contrario parecería algo forzado e impuesto?».

[454] Cf. *infra*, 354-358.

y, su validez o invalidez en la actualidad para explicar el misterio de la redención y de la salvación llevada a cabo por Cristo.

2.1.- De la Satisfacción a la Sustitución

Como vimos anteriormente, la importancia e influencia de la «teoría de la satisfacción» de Anselmo de Cantorbery en la soteriología occidental fue muy grande, pero presentaba dificultades que con el transcurso del tiempo se intentaron subsanar de algún modo. Así, al final de la Edad Media, en el siglo XVI y, a lo largo de los siglos posteriores, la teología de la «satisfacción» va sentirse cada vez más atraída por la idea de la «sustitución», la cual le va a permitir expresar «cómo» satisface Jesús, es decir, el modo en como lleva a cabo esta satisfacción a Dios Padre. De esta forma, esta teología va a decir: «Cristo puede satisfacer a Dios en la cruz porque "sustituye" a los hombres pecadores». Y es que la lógica de la compensación, que afectaba cada vez más claramente a las ideas de satisfacción y de expiación, tenía que justificar de la mejor manera posible el hecho de que un inocente cargue con la culpa de los pecadores. Este era el punto más débil de la teología de la satisfacción, tal como se entendía normalmente. Por ello, fueron saliendo numerosas teorías sobre el fundamento ontológico o jurídico de la satisfacción, así como sobre la forma propia que tomaba. Surgieron también algunas fórmulas hibridas, tales como: «sustitución expiatoria», «expiación vicaria» y «satisfacción vicaria», las cuales intentaban compaginar los conceptos y nociones de la satisfacción, la expiación y la sustitución. E incluso se llegó a pensar durante algún tiempo que en esta conjunción se encontraba el fundamento y la clave de toda la soteriología cristiana. De esta forma, la idea de la

sustitución se utilizó durante bastante tiempo en la teología como una manera de explicar el misterio de la salvación. Sin embargo, es preciso reconocer que esta polarización de la teología de la satisfacción en la idea de sustitución produjo graves deformaciones teológicas. Para empezar, se aislaba y se erigía en fundamento de toda la soteriología una categoría secundaria. Se olvidaba también la relación existente entre los tres actores de la pasión: Dios, Jesús y los hombres. Éstos aparecían como espectadores pasivos, no teniendo protagonismo alguno en ella y todo parecía sucederse en un extraño «pacto sacrificial» llevado a cabo entre el Padre y el Hijo. De esta forma, la historia de los hombres y su libertad no tenían nada que ver con la muerte de Jesús, es decir, no influían para nada en ella. Por su parte, la libertad de Jesús sustituía a la de los hombres en su camino de vuelta a Dios, como si éstos no tuviesen necesidad de convertirse. Los pecadores simplemente se beneficiaban de la obra salvadora de Cristo de forma absolutamente pasiva. Por ello, daba la impresión de que sólo un decreto divino podía hacernos comprender cómo lograba afectarnos lo sucedido en el misterio de la redención. Estas y otras dificultades llegaron a cuestionar, como veremos más adelante, la validez de esta categoría a la hora de intentar explicar la acción salvífica de Cristo[455].

Una vez vistas la aparición e instauración de la idea de la sustitución en la teología, vamos a conocer ahora las diferentes «teorías soteriológicas» que se derivan de ella, dada la gran influencia que han ejercido en la historia del pensamiento teológico hasta nuestros días.

[455] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 383; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.*, 457-458, 460.

2.2.- Teorías soteriológicas basadas en la «sustitución»

Son fundamentalmente dos: la satisfacción por «sustitución penal» y la «satisfacción vicaria». Ambas se han aplicado a Cristo para intentar explicar cómo efectúa nuestra redención y salvación. Vamos a exponer a continuación lo que caracteriza a cada una de ellas.

A.- La teoría de la satisfacción por «sustitución penal»

Esta teoría, llamada en general de la «sustitución penal» abarca, a su vez, un conjunto de teorías que contienen numerosos matices y acentuaciones, como veremos más adelante[456]. Podemos decir a grandes rasgos que la teoría de la «sustitución penal» manifiesta una sustitución en la culpa y en el «castigo». La humanidad con sus pecados ha ofendido a Dios, por lo tanto es culpable ante Él. Tal acto reprobable merece un «castigo» ejemplar para restablecer la relación rota entre el hombre y Dios. Cristo, por amor hacia nosotros, sufre «en lugar nuestro» el «castigo» merecido por nuestra culpa, por nuestros pecados[457]. De esta forma, padeciendo y muriendo en la cruz, satisface a Dios, ofendido por nosotros, consiguiendo que nos perdone y que sea posible nuestra salvación. Nos podemos preguntar: ¿cómo surgió esta forma de entender la redención de Cristo? ¿Cómo se fue elaborando? A continuación, vamos a ver el origen y el desarrollo de este pensamiento en la historia de la teología.

---

[456] Cf. *infra*, 247-269.
[457] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 386.

1.- El concepto de «sustitución penal» en la Historia de la Teología

1.1.- La idea en los Padres de la Iglesia

Hay que decir, en primer lugar, que la idea de la «sustitución penal» es más bien marginal dentro de la soteriología de los Padres de la Iglesia. En el período patrístico la riqueza de la redención se plasma en multitud de imágenes y de tanteos mentales que se esfuerzan por comprenderla[458]. En este intento de comprensión destaca, sobre todo, la *teología de la divinización*, que expresa la idea del intercambio (o *commercium*) entre el Hijo de Dios y la humanidad: el Hijo de Dios se hizo hombre para que nosotros pudiésemos llegar a ser hijos de Dios. De esta forma, Cristo se une a la humanidad –entendida como una unidad real-, asumiendo su condición mortal (esto supone la asunción de las secuelas del pecado, aunque no el pecado en sí)-, y hace posible su participación en la vida divina por medio del Espíritu Santo (p. ej., Ireneo de Lyon, *Adv. Haer*. III, 18,1; 19,1; Atanasio, *De Inc*. 20.44.54; Hilario de Poitiers, *De Trin*. II, 24; IX, 3; Agustín, *Ench*. 108; *Serm*. 192,1). En esta teología es clave el concepto de la encarnación del Logos, una encarnación que culmina en la muerte y resurrección de Jesús. Sólo la encarnación y humanización de Dios pueden hacer posible la redención, es decir, el restablecimiento y la consumación plena de la humanidad y de la creación en Dios[459].

---

[458] Sobre la soteriología patrística, cf. A. GRILLMEIER, «Doctrina posbíblica sobre el efecto de la acción salvadora de Dios en Cristo», en J. FEINER- M. LÖHRER (dirs.), MS, Vol. III/2 (1971) 383-402, especialmente: «Temas soteriológicos de la teología patrística», 386-396; H. KESSLER, «Redención-soteriología», en P. EICHER (dir.), DCT, t. II, *op. cit.*, 314-315; K. RAHNER, «Redención», en K. RAHNER (dir.), SM, t. V, *op. cit.*, cc. 766-767; W. DETTLOF, «Redención», en H. FRIES (dir.), CFT, t. IV, *op. cit.*, 20-22; W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, *op. cit.*, 51-53, 341-343; H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, Vol. 4, *op. cit.*, 221-231.

[459] Cf. H. KESSLER, «Redención-soteriología», en P. EICHER (dir.), DCT, t. II, *op. cit.*, 314.

Como una variante de estas ideas surgió la *teoría de la recapitulación* que se remonta a Ireneo de Lyon, el cual desarrolló el pensamiento paulino de Cristo como nuevo Adán y de la recapitulación de toda la creación en él como cabeza. Según esta teoría, la redención de Cristo se lleva a cabo, no tanto a través de su vida y muerte, sino a través de su encarnación. Al encarnarse, Jesucristo suprimió el abismo que existía entre el Creador y la criatura, restableciendo la antigua unidad entre Dios y el hombre. De esta forma, la redención se realizó ya objetivamente. El defecto de esta teoría -cuando se entiende estrictamente- consiste en que empobrece la doctrina paulina de la redención, al considerar el acontecimiento de la encarnación como el núcleo y centro de la redención, renunciando de esta forma a considerar conjuntamente el fundamento y el desarrollo objetivo y subjetivo de la misma[460].

A la teología de la divinización se supeditan otras imágenes e ideas diversas, sobre todo la de *la educación* mediante el ejemplo y la doctrina de Jesús (p. ej., Ireneo, *Adv. Haer.* II, 23,2; Orígenes, *De Princ.* III, 5,6-8; Atanasio, *De Inc.* 14s), y marginalmente la de *la victoria* de Cristo en su lucha con las potencias maléficas y demoniacas (p. ej., Justino, *Apol.* I, 8; rescate; *descensus Christi*) y también la del *sufrimiento expiatorio* (Atanasio, *De Inc.* 6-10), idea que cobra más fuerza en Occidente y que Hilario y Ambrosio van a entender también como *satisfactio*[461].

De la idea de la lucha de Cristo contra las potencias maléficas y de la consideración de la doctrina paulina sobre el hecho de que el hombre

---

[460] Cf. W. DETTLOF, «Redención», en H. FRIES (dir.), CFT, t. IV, *op. cit.,* 20-21; K. RAHNER, «Redención», en K. RAHNER (dir.), SM, t. V, *op. cit.*, col. 766; B. SESBOÜÉ, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, Desclée, Paris 2000, 125-163.
[461] Cf. H. KESSLER, «Redención-soteriología», en P. EICHER (dir.), DCT, t. II, *op. cit.,* 314-315.

pecador está bajo el dominio y poder del demonio, se formó la *teoría del rescate* que fue desarrollada por Orígenes. Esta teoría se fundamenta en la idea de que el hombre pecador se encuentra bajo el poder del demonio. Cristo, si quiere rescatar al hombre de su poder, tiene que negociar con él. Así, Cristo entrega su vida al demonio como rescate de aquello que estaba bajo su dominio, es decir, la humanidad pecadora. Pero, como el demonio no puede ver más allá de la naturaleza humana de Cristo ni reconocer su vida divina, fue sorprendido y superado por su resurrección, siendo definitivamente vencido. De esta forma, se realiza la redención del género humano. Esta teoría no es aceptada en la teología actual pero fue sostenida por grandes teólogos de la antigüedad como p. ej., Basilio, Gregorio de Nisa, Ambrosio, Agustín, Fulgencio, Alcuino, Rábano Mauro; sin embargo, Gregorio Nazianceno la rechazó considerándola blasfema[462].

Dicho esto y volviendo a nuestro tema, queremos indicar que existen algunos autores que piensan que la idea de la «sustitución penal» se remonta ya a los Padres de la Iglesia. Entre ellos destaca la figura de *Jean Rivière* (1878-1946), teólogo francés que consagró su vida al estudio de la redención, el cual, considera en su obra *Le Dogme de la Rédemption* que, los Padres han dejado como unos retazos o comienzos de la idea de «sustitución penal», para intentar dar una explicación de la muerte de Cristo referida a Dios, en vista a la remisión de nuestros pecados[463]:

> «Pues los Padres, además de las enseñanzas dogmáticas ya señaladas, nos han dejado unos comienzos de explicación, donde la muerte del Salvador aparece ordenada en relación a Dios en vista de la remisión de nuestros pecados. En

[462] Cf. W. DETTLOF, «Redención», en H. FRIES (dir.), CFT, t. IV, *op. cit.*, 21; K. RAHNER, «Redención», en K. RAHNER (dir.), SM, t. V, *op. cit.*, cc. 766-767.
[463] Cf. J. RIVIÈRE, *Le Dogme de la Rédemption*, *op. cit.*, 93-97; Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, Vol. 4, *op. cit.*, 266, opina de idéntica forma: «La interpretación de la pasión de Cristo como castigo merecido por nosotros, pero sufrido "por nosotros", es decir, en lugar nuestro, aparece ya esporádicamente en los Padres».

> primer lugar han desarrollado la idea de sustitución penal: a este respecto, el capítulo LIII de Isaías y los textos clásicos de san Pablo se han convertido en el centro de un sistema, que gobierna la percepción más o menos oscura de un principio de justicia»[464].

Sin embargo, otros teólogos no comparten esta idea y así lo manifiestan claramente[465]. Rivière por su parte, opina que el hecho de esta idea apenas es puesto en duda por lo que concierne a los *Padres latinos*, aunque sólo menciona a tres de ellos: Tertuliano, san Ambrosio y san Agustín, de quienes además da pocas citas[466]. De *Tertuliano* escoge la siguiente:

> « ¿Quién ha rescatado la muerte de otro al precio de la suya, sino únicamente el Hijo de Dios?... Para esto había venido, él que está limpio de todo pecado, él que es el santo por excelencia: para morir por los pecadores»[467].

De *san Ambrosio* sintetiza su pensamiento al respecto en dos citas. La primera es la siguiente:

> «Hemos estado sujetos a un quirógrafo de culpa, debíamos una pena de sangre: vino el Señor Jesús y dio la suya por nosotros»[468].

---

[464] J. RIVIÈRE, *Le Dogme de la Rédemption, op. cit.,* 93-94.

[465] Cf. L. RICHARD, *El Misterio de la Redención, op. cit.,* 218, dice al respecto: «La idea de un abandono en el que Jesús sentiría en su alma el efecto de la cólera de Dios es completamente extraña a la tradición patrística, como a la de los grandes doctores del siglo XIII»; CORNELIO LAPIERRE, *In Hebr.*, 5,7, Ed. Vivès, XIX, 1868, págs. 394 y ss, citado por L. RICHARD, *El Misterio de la Redención, op. cit.,* 218, recordando los comentarios patrísticos dice que tal idea sería «una blasfemia intolerable, desconocida en los siglos pasados. Cristo no pudo concebir a Dios como irritado contra Él. Sabía en efecto que amaba a Dios, su Padre, y que era muy amado del Padre»; W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología, op. cit.,* 345, señala que la idea de la «sustitución penal» no era en absoluto la principal en la soteriología patrística, sino más bien la de la «encarnación»: «La antigua teología eclesial conoció sin duda, tal como lo ha puesto de manifiesto Tiililä, el motivo del sufrimiento primitivo representativo en la muerte de Jesús, pero lo trataba de un modo ocasional, ya que su interés estaba centrado sobre todo en el problema de la encarnación y la cruz de Jesús la consideraba únicamente bajo este punto de vista».

[466] Cf. J. RIVIÈRE, *Le Dogme de la Rédemption, op. cit.,* 94.

[467] TERTULIANO, *La Pudicité*, Tome I, XXII, 4, en SCh 394 (1993) 277. Original latino: «Quis alienam mortem sua solvit nisi solus Dei Filius?... Ad hoc enim venerat ut ipse, a delicto purus et omnino sanctus, pro peccatoribus obiret».

[468] AMBROSIO DE MILÁN, *De Virginitate*, XIX, 127, en *La Virginidad. La educación de la Virgen. Exhortación a la Virginidad*, Ciudad Nueva, Madrid 2007, 142-143. Original latino: «Contraximus chirographum culpae, poenam sanguinis debebamus: venit Dominus Iesus, suum pro nobis obtulit». Hay que señalar que J. RIVIÈRE no cita bien; escribe *De Virgin.*, XIX, 126, en vez de XIX, 127.

Y la segunda cita:

> «Porque, como los decretos divinos no pueden ser abrogados, era mejor que cambiase la persona que no la sentencia»[469].

De *san Agustín* sólo escoge una cita que dice resume otras cien:

> «Cristo tomó, sin la culpa, nuestro castigo, para borrar con él nuestra culpa y dar fin también a nuestro castigo»[470].

Por lo que respecta a los *Padres griegos*, Rivière indica que, todas estas ideas les son familiares, pero realmente sólo menciona a *san Atanasio*, del que apunta que se ha tomado el trabajo de organizarlas de una manera que se puede decir que ya es sistemática. Así, san Atanasio va a enseñar que Dios había promulgado una ley de muerte contra el pecado y esta amenaza debía realizarse sin falta, so pena de que la palabra de Dios resultase vana[471]:

> «Pues la muerte prevalecía por ley entre nosotros y no era posible escapar a la ley, ya que había sido establecida por Dios a causa de la transgresión… Pues absurdo era que Dios mintiera cuando hablaba, de manera que, si había establecido por ley que el hombre, si contravenía el mandato, muriera de muerte, tras la transgresión no muriera, sino que su palabra resultara vana. Y no sería veraz Dios, si, tras haber comunicado que nosotros moriríamos, el hombre no muriera… Convenciéndose, pues, el Verbo de que la corrupción de los hombres no se suprimiría de otra manera que con una muerte universal y, dado que no era posible que el Verbo muriera, siendo inmortal e Hijo del Padre, toma por esta razón para sí un cuerpo que pueda morir, para que éste, participando del Verbo que está sobre todos, llegara a ser apropiado para la muerte de todos y permaneciera incorruptible gracias a que el Verbo lo habitaba… Condujo a la muerte el cuerpo que había tomado para sí; consecuentemente, ofreciendo su propio templo y el instrumento corporal como sustituto por todos, pagaba la deuda con su muerte… Pues con el sacrificio del propio cuerpo puso también fin

---

[469] AMBROSIO DE MILÁN, *Tratado sobre el Evangelio de San Lucas.,* IV, 7 en *Obras de San Ambrosio,* vol. I, BAC, Madrid 1966, 191. Original latino: «ut, quia solvi non queunt divina decreta, persona magis quam sentencia mutaretur».

[470] AGUSTÍN, *Contra Fausto.,* XIV, 4, en *Obras Completas de San Agustín,* Vol. XXXI, BAC 1993, 264. Original latino: «Suscepit autem Christus sine reatu supplicium nostrum, ut inde solveret reatum nostrum et finiret etiam supplicium nostrum».

[471] Cf. J. RIVIÈRE, *Le Dogme de la Rédemption, op. cit.,* 94.

> a la ley que pesa sobre nosotros y nos renovó el principio de vida, dándonos la esperanza de la resurrección»[472].

Rivière comenta el texto indicando que se trata todavía de una teología muy tosca y rudimentaria, ya que no encuentra más forma de referirse a estas materias que la de hacer alusión a las exigencias de la veracidad divina. Pero señala que es un esfuerzo por intentar sintetizar, en torno de un principio racional, el realismo de la redención por medio de la cruz. Termina diciendo que esta idea de la «sustitución penal» vuelve a aparecer como una especie de tradición en la teología griega posterior, pero que no realiza en ella notables progresos[473].

Finalizamos este apartado manteniendo nuestra postura. No creemos que estas pocas citas de tan pocos autores sirvan para certificar que los Padres de la Iglesia han desarrollado la idea de la «sustitución penal», como sugiere Rivière. Debemos insistir en que la idea de la «sustitución penal» en la soteriología de los Padres es totalmente secundaria y marginal respecto de otras teologías como la de la divinización, dándose además de una forma muy esporádica. Y hay que dejar bien claro también que el discurso de los Padres de la Iglesia respecto de la cólera y del juicio punitivo de Dios, se debe entender de un modo metafórico y alegórico, nunca literalmente, como si Dios Padre, lleno de ira y de furor, hubiese castigado directa y personalmente a su Hijo en sustitución de los hombres pecadores[474].

---

[472] ATANASIO, *La Encarnación del Verbo,* n^{os}: 6 y 9-10, Ciudad Nueva, Madrid 1989, 41, 46-49.
[473] Cf. J. RIVIÈRE, *Le Dogme de la Rédemption, op. cit.,* 95.
[474] Cf. H. KESSLER, *Cristología,* en TH. SCHNEIDER, *Manual de Teología Dogmática, op. cit.,* 481.

1.2.- El desarrollo y asentamiento de la teoría de la «sustitución penal» en el siglo XVI

Va a ser durante el siglo XVI cuando propiamente la idea de la «sustitución penal» va a convertirse en una teoría alcanzando un notable desarrollo. Podemos señalar que, al final de la Edad Media, y a lo largo de los tiempos modernos, la doctrina de la satisfacción se fue degradando progresivamente, dejándose seducir cada vez más por la idea de la justicia conmutativa e incluso vindicativa. Se comprendió la satisfacción como una compensación proporcional al pecado cometido, a través de un castigo o pena que había que sufrir. Este planteamiento, que se apoyaba a veces en la justicia humana, se proyectó de forma natural sobre el funcionamiento de la relación del hombre con Dios. Así surgió la idea de que Dios debe de «ser vengado» al haber sido ofendido por el hombre e incluso que él mismo «se venga» aplicando un castigo o pena proporcional a la ofensa recibida. Así, algunas teologías quisieron fundamentar en la Escritura la idea de una «venganza divina»[475]. La teología entró entonces por el terreno de lo jurídico, entendiéndose la redención como «una cuestión entre Dios y Jesús», una especie de «pacto sacrificial» donde el Padre le «exige» a éste la aceptación de los sufrimientos de la pasión y muerte como condición necesaria y suficiente para compensar la ofensa infinita cometida por el pecado de los hombres. De esta forma, los teólogos se olvidan de que la muerte violenta de Jesús es obra de los hombres pecadores y atribuyen a Dios esa misma violencia[476].

[475] Cf. B. SESBOÜÉ, *Historia de los Dogmas,* t. I, *op. cit.,* 387-388; ID., *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 79.
[476] Cf. B. SESBOÜÉ, *Historia de los Dogmas,* t. I, *op. cit.,* 388.

Desde estas consideraciones se fue abriendo camino la idea de «sustitución», en la que insistirán los tiempos modernos introduciendo en ella el aspecto de una justicia vindicativa[477]. Así, a partir del siglo XVI, de la idea de satisfacción se pasó a la de «sustitución», ya que Cristo satisfizo a Dios «en lugar nuestro». Y se la comprendió, al menos, como una sustitución en la pena o en el castigo, cuando no como una sustitución en la culpabilidad y la condenación. Los textos fuertes de la Escritura que se escogieron para apoyarla fueron: 2 Cor 5,21(Cristo «hecho pecado») y Gal 3,13 (Cristo «hecho maldición»), así como el versículo del abandono de Jesús en la cruz (Mt 27,46), pero interpretado en el sentido de una especie de «condenación» de Jesús[478]. Se elaboró así una teoría que se llamará en general de la «sustitución penal» y que quiere expresar la siguiente idea: Cristo ha sufrido «en lugar nuestro» el castigo merecido por nuestros pecados[479]. Es sobre todo con la Reforma cuando este tipo de sustitución va a alcanzar todo su auge y desarrollo, aunque algunas de estas ideas se dan también en los teólogos católicos. Así, *Johannes Tauler* (1300-1361), dominico alemán, meditando sobre la agonía de Jesús escribe:

> «Está postrado y reza, no como un Dios ni como un justo, sino como un pecador público…, como si fuera indigno de ser escuchado por su Padre y se avergonzase de levantar los ojos al cielo. Se encuentra como abatido por Dios, enemigo de Dios, para que nosotros, enemigos de Dios, nos hiciéramos amigos e hijos escogidos de Dios. Está escrito: "Es terrible caer en manos del Dios todopoderoso", y he aquí que el manso Jesús, por nosotros, espontáneamente, se entregó amorosamente, permitiendo que cayera sobre él toda la cólera, la venganza y el castigo de Dios Padre… Cristo, en su inmenso dolor, habla como si en él, el hombre interior recibiera sobre sí la sentencia de Dios, en lugar de los pecadores»[480].

---

[477] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 79.
[478] Cf. *Ibid.*, 68.
[479] Cf. *Ibid.*, 386.
[480] J. TAULER, *Exercitia de vita et passione Salvatoris nostri Jesu Christi*, c. 7 y 46, Colonia 1607, 69 y 381, citado por L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.*, 179. Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 81; L. SABOURIN, *Redención sacrificial. Encuesta exegética*, DDB, Bilbao 1969, 117-119. Aunque en la exposición del trabajo veremos abundantes ejemplos, presentamos ahora este texto que, se atribuyó indebidamente a J. Tauler, y que fue traducido del alemán al latín en el año

1.3.- Los Reformadores del siglo XVI

Los reformadores del siglo XVI van a insistir en esta «sustitución penal», haciendo hincapié fuertemente en la «cólera de Dios» abatiéndose sobre Cristo, que sustituye a la persona de los pecadores[481].

a) *Martín Lutero* (1483-1546) describe a Jesús -con gran sensibilidad y entusiasmo- como «el mayor pecador del mundo». Le fascinaban dos textos del Nuevo Testamento: Gal 3,13 y 2 Cor 5,21. El primero habla de Cristo, «haciéndose a sí mismo maldición por nosotros» y el segundo dice de él que, «se hizo pecado por nosotros»[482]. Veamos algunos fragmentos del último comentario a los Gálatas del año 1535:

> «Todos los profetas vieron que Cristo sería el bandido mayor de todos, el más homicida y adúltero y ladrón y sacrílego y blasfemo, etc. que jamás hubo en el mundo, ya que no es su persona la que él lleva, no es ya el Hijo de Dios nacido de la Virgen, sino un pecador, que tiene y que lleva el pecado de Pablo, que fue blasfemo, perseguidor y violento; el pecado de Pedro que renegó de Cristo; el de David, que fue adúltero, homicida y que hizo blasfemar el nombre del Señor a los paganos; en una palabra, el que tiene y el que lleva todos los pecados de todos en su cuerpo. No es que él mismo haya cometido esos pecados, sino que los hemos cometido nosotros, cargándolos sobre su cuerpo a fin de satisfacer por ellos con su sangre»[483].

De esta manera, Cristo es considerado como un pecador que tiene y que lleva los pecados de todos, para satisfacer por ellos a Dios con su

---

1548 por el cartujo L. Surius. Tuvo una gran difusión primero en Francia y después por toda Europa. El texto expresa ya, aunque con una cierta reserva que, posteriormente dejará sitio a un estilo cada vez más acusado, la idea de una satisfacción a la Justicia de Dios por *sustitución penal* de Cristo inocente por la humanidad culpable.

[481] Cf. B. SESBOÜÉ, *Historia de los Dogmas,* t. I, *op. cit.,* 388; ID., *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 79.

[482] Cf. B. SESBOÜÉ, *Historia de los Dogmas,* t. I, *op. cit.,* 388; J. GALOT, *Jesús, liberador, op. cit.,* 166-167.

[483] M. LUTERO, *Comm. in Gal.,* cap. 3, v. 13, en *Oeuvres XV,* Labor et Fides, Genéve 1969, 282, citado por B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 79.

sangre, en nuestro lugar. Por eso, el mismo Cristo es maldecido por Dios y es hecho pecado en el sentido de «hecho pecador»[484]:

> «Cuando queremos expresar del mejor modo posible que un hombre es criminal, decimos que es el crimen mismo. En efecto, es una cosa muy grande llevar el pecado, la cólera de Dios, la maldición y la muerte. Por eso, el hombre que siente seriamente estas cosas se hace verdaderamente pecado, muerte y maldición, etc.»[485].

Se relaciona aquí Gal 3,13 con 2 Cor 5,21. Jesús, hecho maldición, es maldito a los ojos de Dios; hecho pecado, lleva la personalidad misma del pecador ante Dios[486].

En su comentario a Isaías 53, Lutero va a decir que Cristo es el objeto de la cólera misma de Dios[487]:

> «Por eso Cristo, Hijo de Dios, es… la única persona… que tomó sobre sí nuestros pecados… En efecto, la cólera de Dios no podía aplacarse ni apartarse más que por una víctima tan grande y de tal categoría como el Hijo de Dios, él que no podía pecar»[488].

Dios no se aplaca en su cólera más que con una víctima adecuada: su propio Hijo, el cual es maldecido por su Padre «en lugar» de nosotros, porque lleva nuestros pecados[489].

b) *Juan Calvino* (1509-1564) sigue en esta línea pero expresa las mismas ideas con mayor sobriedad[490]:

---

[484] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 80; L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 158-159.
[485] M. LUTERO, *Comm. in Gal.* cap. 3, v. 13, en *Oeuvres XV,* Labor et Fides, Genéve 1969, 292, citado por. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 80.
[486] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 80.
[487] Cf. *Ibid.,* 80.
[488] M. LUTERO, *Enarr. Uberior cap. 53 Is;* ed. De Wittenberg (1574); t. 4, 216, 219, en B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 80.
[489] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 80.

> «Así pues, cuando Cristo fue clavado en la cruz, quedó sujeto a la maldición. Era menester que así fuera, porque la maldición que se nos debía y que estaba preparada por nuestras iniquidades, fue transferida a él, para que nos viéramos libres… Por consiguiente, a fin de pagar nuestra redención, puso su alma en sacrificio satisfactorio por el pecado, como dice el Profeta (Is 53, 5-11), para que toda la execración que se nos debía como pecadores, una vez arrojada sobre él, ya no se nos imputara»[491].

c) *Philipp Melanchthon* (1497-1560) participa del mismo pensamiento incidiendo en el concepto de la cólera y la ira de Dios cuando habla de la redención efectuada por Cristo:

> «Aunque en el Hijo está la justicia de Dios, es decir, la luz y rectitud divina y la perfecta obediencia, sin embargo se hace por nosotros pecado, esto es, culpable ante Dios, y en Él se derrama su ira… Para que la pena valiera por otros, fue necesario que este redentor no tuviera pecado. Por eso se llama redentor, porque pagó el precio por nosotros. Se hace, pues, pecado, esto es, reo, y siente la horrenda ira del Padre eterno contra los pecados de todos, como si Él mismo se hubiera manchado con los pecados míos, tuyos y de todos. La magnitud de este dolor ninguna criatura puede entenderla suficientemente»[492].

Si observamos con atención, caemos en la cuenta de que, en los escritos de los primeros reformadores, podemos distinguir cuatro afirmaciones que precisan esta sustitución:

1ª.- Cristo ha sido considerado como pecador por el mismo Dios.

2ª.- Ha sido condenado por un veredicto que reprochaba nuestro pecado.

3ª.- Ha sido castigado por Dios a causa de nuestras culpas.

4ª.- Ha sufrido la pena del infierno o una pena equivalente a la de la condenación[493].

---

[490] Cf. *Ibid.*, 80; J. GALOT, *Jesús, liberador, op. cit.*, 167-168.
[491] J. CALVIN, *Institution de la religion chétienne*, II, cap. XVII, 6, Labor et Fides, Genève 1955, t. II, 264, citado por B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 80-81.
[492] MELANCTON, *Praefatio in II Epistolam ad Corinthios*, en *Corpus Reformatorum* (Halis-Saxonum, 1848), t. 15, col. 1199, citado por L. SABOURIN, *Redención sacrificial, op. cit.*, 101.
[493] Cf. J. GALOT, *La Rédemption, Mystére d'Alliance, op. cit.*, 250.

¿Qué quiere decir esto? Sencillamente que los primeros reformadores entendían la «sustitución penal» bajo diferentes formas o aspectos que vamos a ver seguidamente.

1.4.- Las cuatro formas de la «sustitución penal»

La teoría de la «sustitución penal» se manifiesta de diferentes formas, que se pueden clasificar y resumir en las cuatro siguientes: sustitución en la culpabilidad, sustitución en la condenación, sustitución en el castigo y sustitución en el tormento del infierno. A continuación, vamos a ver el desarrollo histórico de cada una de ellas[494]:

1.4.1.- Sustitución en la culpabilidad.

Lutero es el mejor testigo y valedor de esta tipo de sustitución. Describe con gran vivacidad a Cristo tomando sobre su persona todos los pecados del mundo hasta el punto de convertirse en el pecador universal[495]. Cristo es, de esta forma, el mayor pecador del género humano:

> « (…) el mayor pecador, hasta tal punto de que no existe pecador más grande en todo el género humano que el Hijo de Dios»[496].

Quiere dejar claro que la persona misma de Cristo se hace culpable de todos los pecados del mundo, muriendo como culpable[497]. Esto es así

---

[494] Cf. *Ibid.*, 250-260; B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 386-391; ID., «Salut», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14, *op., cit.*, col. 282.

[495] Cf. *supra*, 244-245, nota 483, el fragmento del comentario de Lutero sobre Gal 3,13 donde se le considera como el pecador que tiene y lleva los pecados de todos. Cf. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption, op. cit.*, 387 s; J. GALOT, *La Rédemption Mystére d'Alliance, op. cit.*, 250.

[496] M. LUTERO, Enarratio *53, capitis Esaiae; Wewrke* (Weimar, 1930), 40, 3, p. 743, citado por J. GALOT, *La Rédemption, Mystére d'Alliance, op. cit.*, 250.

[497] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 386.

porque, aunque Cristo no tiene nada que ver con el pecado de los hombres, se reviste de la «persona» de los pecadores y asume su condición. De esta forma, el pecado queda destruido en su muerte[498]. Pero no debemos olvidar que esta sustitución del pecador por el inocente hecho culpable está en la perspectiva de la «justificación por la fe». Es ante todo «para nosotros»[499].

Es preciso hacer notar que *la tradición anterior a Lutero* no había mirado a Cristo como pecador por personificación del pecado de la humanidad[500]. No podemos citar, en este sentido, más que algunas declaraciones aisladas que quizá hayan podido preludiar la teoría luterana. Destacan especialmente unas afirmaciones de *Rupert de Deutz* (1075-1129), monje benedictino, según las cuales, *sólo Cristo ha sido maldecido por Dios*, por haber llevado los pecados y las maldiciones de todos:

> «Por eso dice, sea sepultado el que pende del madero, porque vendrá uno que penderá del madero, que será "Maldito de Dios", a saber, de Dios que traspasará a El las maldiciones del género humano… Por eso sólo Este fue maldito de Dios y no por su pecado; de Dios, digo, que cargó sobre El la maldición de todos nosotros, la que nos oprimía, esto es, toda nuestra iniquidad»[501].

Hay que decir que estas ideas se recogerán también *por parte católica*, aunque desconectadas del tema de la justificación por la fe y orientadas en la perspectiva de la satisfacción[502]. También se constata que, después de Lutero, algunos teólogos católicos han aplicado a Cristo el título de «pecador» o de «maldito»[503]. De esta suerte vemos que *Alfonso*

---

[498] Cf. *Ibid.*, 386.
[499] Cf. *Ibid.*, 387.
[500] Cf. J. GALOT, *La Rédemption Mystére d'Alliance, op. cit.*, 251.
[501] RUPERT DE DEUTZ, *De Trinitate et operibus eius: in Deut.* I, 6, PL 167, 923. Repite la misma interpretación, literalmente, en *Comentarius. In Joan. XIII*, PL 169, 793; *Com. in Jonam, I, 2*, PL 168, 414, citado por L. SABOURIN, *Redención sacrificial, op. cit.*, 73. Cf. J. GALOT, *La Rédemption, Mystére d'Alliance, op. cit.*, 251; ID., *Jesucristo, liberador, op. cit.*, 169.
[502] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador, I, op. cit.*, 387.
[503] Cf. J. GALOT, *La Rédemption, Mystére d'Alliance, op. cit.*, 251; ID., *Jesucristo, liberador, op. cit.*, 170.

Salmerón (1515-1585), teólogo jesuita de la Santa Sede en el concilio de Trento, no tiene reparo en afirmar que Cristo asumió la persona de todos los pecadores y la culpabilidad de todos nuestros delitos, hasta poder ser llamado justamente el maldito de Dios:

> «Si amamos la verdad, no hay por cierto que avergonzarse de que tal cosa se diga especialmente de Cristo, cum ipse sumpserit *omnium peccatorum personam, et nostrorum delictiorum reatum*, para que pudiese con verdad llamarse maldito de Dios: esto corresponde a su mayor gloria…»[504].

Willem Hessels van Est, latinizado como *Estius* (1542-1613), «doctor fundatissimus» según Benedicto XIV, dice que Dios hizo pasar a Cristo por pecador ante los hombres y por nuestra causa le trató como a un criminal, entregándole a la muerte de cruz:

> «Le hizo pasar por pecador ante los hombres, como está escrito en Is 53… Como si el Apóstol dijera: por nuestra causa le trató como el mismo pecado, el mismo crimen, esto es, como a un hombre tremendamente criminal, "in quo posuerit iniquitatem omnium nostrum" (Is 53),… Así pues, Dios hizo a Cristo pecado, cuando le entregó a la muerte de cruz»[505].

Para *Juan de Mariana* (1536-1624), jesuita español, Cristo fue hecho pecado debido a que cargó con los nuestros[506], mientras que para Giovanni Stefano *Menoquio* (1575-1655), jesuita, Cristo es «maldito» porque Dios cargó sobre él toda la maldición de la humanidad, para que sufriera en lugar nuestro:

> «Dios transfirió a Cristo la maldición del género humano, para que sufriera por nosotros el infame y execrable suplicio de la cruz»[507].

---

[504] A. SALMERON, *Diputaciones in Epistolas D. Pauli,* t. III, en *Opera Omnia,* vol. 15 (Coloniae Agrippinae, 1604), in Gal 3,13, p. 122, citado por L. SABOURIN, *Redención sacrificial, op. cit.,* 119-122. Cf. J. GALOT, *Jesucristo, liberador, op .cit.,* 170.

[505] ESTIUS, *Commentaria in omnes B. Pauli Apost. Epistolas*, vol. I (Paris, 1679), in 2 Cor 5, 21, p. 467, citado por L. SABOURIN, *Redención sacrificial, op. cit.,* 124-125.

[506] Cf. L. SABOURIN, *Redención sacrificial, op. cit.,* 130.

[507] MENOQUIO, *Biblia Sacra cum commentariis* (Gandae 1830), in 2 Cor 5, 21: t. 10, p. 346, en L. SABOURIN, *op. cit.,* 131.

En el siglo XIX *Rudolph Cornely* (1830-1908), jesuita alemán, va en el mismo sentido no preocupándose de los superlativos:

> « (Dios) le entregó y trató como al *máximo pecador*, en el que no hubiese más que pecado…, varón *absolutamente maldito*, en el que no se encontrase más que maldición»[508].

Estos teólogos desvían -en el sentido de una sustitución en la culpabilidad- los textos de la Escritura que muestran al Redentor cargado con las consecuencias de nuestros pecados y, sobre todo, los pasajes de san Pablo sobre Cristo convertido por nosotros en «pecado» o «maldición»[509].

En el siglo XX, el teólogo ortodoxo ruso *Sergio Bulgakov* (1871-1944) continúa en esta misma línea, llevando hasta el extremo la afirmación de que Cristo asume el pecado de todo el género humano y lo asimila como si fuera el suyo propio:

> «Cristo toma sobre sí el pecado del mundo y lo hace pasar a su propia vida… En la profundidad de la Inhumanación, que es la identificación del Hijo con todo el género humano por medio de la recepción de la esencia humana, tiene lugar la asimilación del pecado y de los pecados, por su aceptación de ellos como si fueran Suyos propios»[510].

De esta forma, Cristo carga, al mismo tiempo, con toda la cólera divina contra el pecado que ahora lleva él en nuestro lugar:

> «Bajado del cielo, enviado al mundo por el Padre, bajo el peso del pecado del mundo, el Hijo de Dios se aleja del Padre, que le exige inexorablemente beber el cáliz de Su cólera contra el pecado; y finalmente lo abandona bajo ese peso aplastante… Y a través de su humanidad, esta carne de pecado se hace la suya propia. El Justo, tomando el pecado del mundo, se pone ante los ojos de Dios, en

---

[508] R. CORNELY, *Commentarius in Epistolam ad Corintios alteram et ad Galatas* (Paris, 1909), pp. 173 y 488, en L. SABOURIN, *op. cit.*, 146.
[509] Cf. J. GALOT, *La Rédemption, Mystére d'Alliance, op. cit.*, 251.
[510] S. BULGAKOV, *Du Verbe Incarné (Agnus Dei)*, Aubier, Paris 1943, 282. Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 387; J. GALOT, *La Rédemption, Mystére d'Alliance, op. cit.*, 251; ID., *Jesús, liberador, op. cit.*, 171.

> el nivel de los pecadores. Se aleja de la santidad para entrar en el pecado… y se sumerge en esa noche del pecado, noche de Getsemaní, angustia mortal…»[511].

Bulgakov presenta una kénosis radical de Cristo que le lleva incluso a aceptar la prueba entre las pruebas: experimentar la cólera y la distancia de Dios:

> «Si la encarnación es ya por sí misma la kénosis de la Divinidad, el sacrificio redentor de Cristo, la aceptación del pecado del hombre y la prueba exhaustiva de todo el poder del pecado –prueba de la cólera de Dios y de la lejanía de Dios, en la que le está reservada una muerte inexorable y violenta, como la pena capital por los pecados del mundo-, representan la profundidad extrema de esta kénosis general: "para esta hora he venido"»[512].

1.4.2.- Sustitución en la condenación.

Calvino parte del mismo principio que Lutero. Afirma igualmente que Cristo fue hecho pecador, pero su pensamiento insiste mucho más en que Cristo nos sustituye en la condenación: él es ante el Padre el gran acusado en nuestro nombre[513]. Para él es muy importante el hecho de que la muerte de Jesús sea el resultado de un proceso condenatorio y de un juicio capital contra él:

> «Si los bandidos le hubiesen cortado la garganta, o hubiese sido lapidado y asesinado por sedición, no hubiera tenido con qué satisfacer a Dios. Pero cuando es llevado al tribunal como criminal, y arguyendo testimonios se levanta un proceso de justicia contra él; siendo condenado por la propia boca del juez, se le ve ahí condenado en el lugar de los pecadores, para sufrir en su nombre… Y he aquí donde reside nuestra absolución: todo lo que nos podía ser imputado para

---

[511] S. BULGAKOV, *Du Verbe Incarné (Agnus Dei), op. cit.,* 286-287. Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 387-388; J. GALOT, *La Rédemption, Mystére d'Alliance, op. cit.,* 251-252; ID., *Jesús, liberador, op. cit.,* 171.

[512] S. BULGAKOV, *Du Verbe Incarné (Agnus Dei), op. cit.,* 287, Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 388.

[513] Cf. J. CALVIN, *In Cor. V,* ed. G. Baum-E. Cunitz- E. Reuss, t. 50, Brunswigae 1893, 74, citado por J. GALOT, *La Rédemption, Mystére d'Alliance, op. cit.,* 252. Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 388.

> obrar nuestro proceso criminal ante Dios, ha sido transferido a Jesucristo, de tal forma que ha reparado todos nuestros pecados»[514].

Sin embargo, para Calvino hay un sentido doble en esta condenación:

> « (Cristo) ha sido absuelto por la boca misma del que le había condenado, pues Pilatos ha estado constreñido varias veces a dar públicamente testimonio de su inocencia… Así, contemplaremos la persona de un pecador y malhechor representada en Jesucristo: y sin embargo conoceremos por su inocencia, que ha sido cargado con el pecado de los demás y de ningún modo el suyo»[515].

Así, en la condenación llevada a cabo por Poncio Pilato sobre Jesús, se encuentra la manifestación de la condenación promulgada por Dios sobre los pecadores, pero transferida sobre un inocente[516].

En el siglo XX, *Karl Barth* (1886-1968) ha vuelto a dar fuerza a esta doctrina de Calvino desarrollando el tema del «juez juzgado en nuestro lugar»[517]:

> «Sucedió que el Hijo de Dios ejecutó el justo juicio de Dios sobre nosotros, los hombres, haciéndose el mismo hombre en nuestro lugar y aceptando sufrir él mismo ese juicio por nosotros. He aquí por qué ha venido entre nosotros… Sí, punto por punto, hemos sufrido lo que tenía que sucedernos, pero puesto que fue así la voluntad de Dios, su juicio sobre nosotros tuvo lugar en la persona de su Hijo –de forma que es él quien fue acusado, condenado y ajusticiado-. El Hijo de Dios ejerció el juicio -¡y es él el juez quien fue juzgado, que se dejó juzgar!-… En lo que hizo por nosotros, al asumir nuestra condenación y nuestro castigo -para cumplir toda justicia- tomando nuestro sitio y sufriendo en nuestro lugar, ha operado nuestra reconciliación con Dios»[518].

---

[514] J. CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, II, c. 16, 5, Labor et Fides, Genève 1955, p. 263, citado por J. GALOT, *La Rédemption, Mystére d'Alliance*, *op. cit.*, 252-253.
[515] J. CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, *op. cit.*, 263, en J. GALOT, *op. cit.*, 253.
[516] Cf. J. GALOT, *La Rédemption, Mystére d'Alliance*, *op. cit.*, 253.
[517] Cf. K. BARTH, *Dogmatique*, vol. IV, *La doctrine de la reconciliation*, t. I, 1, Labor et Fides, Genève 1966, 222-297. Volveremos más tarde sobre la teoría de la «sustitución penal» en K. Barth: cf. *infra*, 278-289.
[518] K. BARTH, *Dogmatique*, vol. IV, *La doctrine de la reconciliation*, t. I, 1, *op. cit.*, 235.

De tal suerte que Cristo se expone «a la acusación y al veredicto que nosotros merecemos». Y puede «hacerse responsable de nuestros pecados», porque «el pecado que nosotros cometemos… se ha hecho su pecado, y la acusación, el juicio y la maldición que de allí se derivan para nosotros cayeron sobre él»[519]. Así pues, Cristo asume nuestra condenación y nuestro castigo, sufriendo en nuestro lugar la «cólera» divina:

> «En Jesucristo, vemos el pecado, pero como pecado condenado. *Ecce Homo: ¡he ahí el hombre!* Es enemigo de Dios, y por esta razón -¿quién podría resistir a Dios?- triturado por la cólera divina»[520].

Según el pensamiento del autor, parece que Cristo se encarna para sufrir en nuestro lugar la «cólera» que nosotros hemos provocado a Dios:

> «Jesucristo es *nuestro* Dios, se hizo hombre por nosotros, por nosotros es verdadero Dios y verdadero hombre, por nosotros se cumple todo lo que se dice de Él, desde su nacimiento de la virgen María hasta su regreso, en el día del Juicio. En una palabra, se trata del hecho, totalmente imposible, de que el Santo, en quien *hemos provocado la cólera,* se hizo hombre para tomar cuidado de nosotros, *para sufrir*, Él mismo y *en nuestro lugar, esta cólera;* para sufrir él mismo y en nuestro lugar, *el ardor de Su propia cólera, para darse satisfacción a sí mismo, en nuestro lugar,* y para ser nuestro Dios, en el acto benévolo de Su Bondad inmerecida e incomprensible»[521].

Barth habla también de una «satisfacción», pero entregada a la justicia punitiva de Dios:

> «En la muerte de Jesucristo, es pues la justicia de Dios bajo su aspecto de condenación y pena quien se ha desencadenado contra el pecado humano. Ella ha alcanzado realmente el pecado de Israel, el pecado de todos. Por lo que ha sucedido en la cruz en la persona de Jesucristo (y luego fuera de Israel y de nosotros), la justicia de Dios, ofendida por Israel y por nosotros mismos, se ha manifestado y ha sido plenamente satisfecha»[522].

---

[519] *Ibid.*, 249.
[520] K. BARTH, *Credo,* Editions "Je Sers", Paris 1936, 119. Cf. J. GALOT, *La Rédemption, Mystère d'Alliance, op. cit.,* 253. ID., *Jesucristo, liberador, op. cit.,* 168.
[521] K. BARTH, *Credo, op. cit.,* 64. El subrayado es nuestro. Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 170-171, nota 1.
[522] K. BARTH., *Dogmatique,* Vol. II, *La doctrine de Dieu*, t. 1,2, Labor et Fides, Genève 1957, 146.

Pero esto es así porque, para Barth, la cruz es el juicio verdadero de Dios que expresa una realidad terrible que los otros juicios no pueden más que prefigurar:

> «El juicio real de Dios es la crucifixión de Cristo, ella sola; y lo que en este acontecimiento es propiamente horroroso, consiste en que es la realidad que todos los otros juicios que se ejercen sobre Israel, sobre el mundo entero y sobre nosotros mismos, no pueden nunca más que prefigurar o recordar»[523].

Porque es en este juicio donde se manifiesta la condenación y la «cólera divina» contra el pecado:

> « (Cristo) ha padecido, en nuestro lugar, la cólera eterna…; en la persona de este crucificado, el pecado de Israel y el del mundo entero, nuestra culpa colectiva como también cada una de nuestras transgresiones, han sido objeto de la cólera y de la retribución divinas»[524].

Por último, para Barth, la Encarnación desempeña un rol esencial en la condenación. Es necesaria la presencia de la Palabra eterna en nuestra carne para que «el pecado sea condenado en la carne» (Rom 8,3), y para que el hombre, en su ser y en sus obras, sea sometido, como un pecador probado, al tribunal, es decir, al juicio y al castigo de Dios. De esta forma, por la Encarnación, ha tenido lugar, en Cristo, la condenación del pecado. Esta condenación acarrea el castigo y la experiencia de la desesperación, que son los dos aspectos de la sustitución que nos quedan por examinar[525].

1.4.3.- Sustitución en el castigo.

Esta clase de sustitución está en conexión íntima con la anterior. Es la tesis más corriente y a la que se llama propiamente

---

[523] *Ibid.*, 145.
[524] *Ibid.*, 144. Cf. L. SABOURIN, *Redención sacrificial, op. cit.*, 449-450.
[525] Cf. J. GALOT, *La Rédemption, Mystère d'Alliance, op. cit.*, 254.

«sustitución penal». La comparte *Calvino* que es uno de sus defensores. Quiere indicar que Jesús recibe de parte de Dios Padre y «en nuestro lugar», el castigo merecido por nuestros pecados[526]. Es decir, como Cristo ha sido condenado por los pecados de los hombres, ha debido sufrir también las penas que resultan de los mismos. El proceso criminal que nos correspondía ha sido transferido a él[527].

Calvino se pregunta por el motivo de esta sustitución en el castigo: ¿por qué ha sido colocado Cristo entre los condenados? Su respuesta es clara:

> «Con el fin de pagar la pena que debían los pecadores, poniéndose en su lugar: pues en verdad no sufría de ningún modo la muerte por la justicia sino por el pecado»[528].

Esta teoría se desarrolló entre los teólogos protestantes e impregnó también el pensamiento católico desde el siglo XVII hasta la teología escolástica de comienzos del XX. Así, por parte protestante, Hugo *Grotius* (1583-1645), jurista de formación holandés, ve evidente la «sustitución en el castigo», pero desde una perspectiva más jurídica y legalista:

> «Dios no quiso dejar que pasaran tantas y tan graves faltas sin un ejemplo insigne. La razón de ello estriba en que todo pecado disgusta vivamente a Dios, y tanto más cuanto es más grave… Este soberano disgusto era conveniente que Dios lo atestiguara por algún acto; y para ello no hay nada más indicado que la pena… Así pues, Dios tenía grandes motivos para castigar al pecador, sobre todo si se tiene en cuenta la grandeza y la multitud de los pecados…Pues bien, había dos medios de perdonar: o dar un ejemplo, o no darlo. Con mucha sabiduría, Dios escogió el medio que le permitiera manifestar a la vez un mayor número de sus atributos, a saber, su clemencia y su justicia, en otras palabras, el odio al

---

[526] Cf. *Ibid.,* 255; B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 389; ID., *Historia de los Dogmas,* t. I, *op. cit.,* 388.
[527] Cf. J. GALOT, *La Rédemption, Mystère d'Alliance, op. cit.,* 255; ID., *Jesucristo, liberador, op. cit.,* 167-168.
[528] J. CALVINO, *Institution Chrétienne,* II, c. 16, 5, Genève 1955, p. 263, citado por J. GALOT, *La Rédemption, Mystère d'Alliance, op. cit.,* 255.

> pecado y la solicitud por hacer observar la ley… De este modo Dios nos aparta eficazmente del pecado. Porque la conclusión es fácil: si Dios no quiso perdonar los pecados, ni siquiera a los pecadores arrepentidos, sin que Cristo los sustituyera para sufrir su castigo, con mayor razón no dejará impunes a los que se obstinen. Además, el nos da de esta manera, una prueba insigne de su amor. Si nos perdona, no es, en efecto, que le fuese indiferente castigar los pecados; al contrario, los consideraba de tal manera que, mejor que dejarlos impunes, entregó al castigo a su Hijo único »[529].

Grotius permanece fiel a la concepción protestante de la sustitución penal, pero mientras que los primeros reformadores veían en la muerte de Cristo una pena debida a la cólera o a la maldición divina, él ve allí una simple exigencia de la justicia divina. De esta forma, Dios Padre castiga a Cristo, que sufre la pena en lugar nuestro, para manifestar su justicia y dar un ejemplo decisivo[530].

Por parte católica, tenemos ejemplos tremendos de este pensamiento en la oratoria del siglo XVII[531]. Así por ejemplo, *Jacques Bossuet* (1627-1704), clérigo francés, habla de «la venganza de Dios» que se calmó en la cruz a costa del sufrimiento inflingido a su propio Hijo:

> «Figuraos, pues, cristianos, que todo cuanto habéis escuchado no es más que un débil preparativo: era menester que el gran golpe del sacrificio de Jesucristo, que derriba a esta víctima pública a los pies de la justicia divina, cayera sobre la cruz y procediera de una fuerza mayor que la de las criaturas.
> En efecto, sólo a Dios pertenece vengar las injurias; mientras no intervenga en ello su mano, los pecados sólo serán castigados débilmente: sólo a él pertenece hacer justicia a los pecadores como es debido; y sólo él tiene el brazo suficientemente poderoso para tratarlos como se merecen. "¡A mi, dice, a mi la venganza! Yo sabré pagar debidamente lo que se les debe: *Mihi vindicta et ego retribuam*" (Rom 12,19). Era pues preciso, hermanos míos, que él cayera con todos sus rayos contra su Hijo; y puesto que había puesto en él todos nuestros

[529] H. GROTIUS, *Defensio fidei catholicaes de satisfactiones Christi,* J. Lange, Leizpiz 1730, V, 4-8, p. 67-70, citado por J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption, op. cit.,* 442-443; Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 163-164.
[530] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador, t.* I, *op. cit.,* 82; J. GALOT, *La Rédemption, Mystère d'Alliance, op. cit.,* 255; L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 164; L. SABOURIN, *Redención sacrificial, op. cit.,* 108-109.
[531] Cf. B. SESBOÜÉ, *Historia de los Dogmas,* t. I, *op. cit.,* 388-389.

> pecados, debía poner también allí toda su justa venganza. Y lo hizo, cristianos, no dudemos de ello. Por eso el mismo profeta nos dice que, no contento con haberlo entregado a la voluntad de sus enemigos, él mismo quiso ser de la partida y lo destrozó y azotó con los golpes de su mano omnipotente: *Et Dominus voluit conterere eum in infirmitate* (Is 53,10). Lo hizo, lo quiso hacer: *voluit conterere*, se trata de un designio premeditado. Señores, ¿hasta dónde llega este suplicio?; ni los hombres ni los ángeles podrán jamás concebirlo»[532].

Un contemporáneo suyo, *Louis Bourdaloue* (1632-1704), jesuita francés, reconocido por ser un brillante predicador, en un texto terrible por su dureza, invoca también fervientemente la «violencia» y la «venganza» de Dios que se ciñe sobre Jesús:

> «El Padre eterno, con una conducta tan adorable como rigurosa, olvidando que era su Hijo y considerándolo como su enemigo (perdonadme todas estas expresiones), *se declaró perseguidor suyo*, o mejor dicho, el jefe de sus perseguidores… No bastaba la crueldad de los judíos para castigar a un hombre como éste, a un hombre cubierto de los crímenes de todo el género humano; era menester, dice san Ambrosio, que Dios se mezclara en ello, y es lo que la fe nos descubre sensiblemente.
> Sí, cristianos, es Dios mismo y no el consejo de los judíos el que entrega a Jesús… Desde que te volviste contra él y *descargando sobre él tu cólera* levantaste la mano contra él, se echaron sobre esta presa inocente y reservada a su furor. Pero ¿reservada por quién, sino por ti, Dios mío, que en *su venganza sacrílega* encontrabas el cumplimiento de *tu venganza santa*? Porque eras tú mismo, Señor, el que justamente cambiado en *un Dios cruel*, hacías sentir, no ya a tu siervo Job, sino a tu Hijo único, la pesadez de tu brazo. Hacía tiempo que esperabas esta víctima; había que reparar tu gloria y *satisfacer tu justicia*… Este salvador clavado en la cruz es el sujeto que tu justicia rigurosa se ha preparado a sí misma. *Golpea ahora, Señor, golpea*: está dispuesto a recibir tus golpes; y sin considerar que es tu Cristo, no pongas ya los ojos en él más que para acordarte… de que, inmolándolo, satisfaréis ese odio con que odias el pecado»[533].

Tanto en Bossuet como en Bourdeloue la argumentación es la misma: el suplicio y los sufrimientos de Jesús en su Pasión y muerte no

---

[532] J. BOSSUET, *Carême des Minimes, pour Vendredi Saint*, 26 mars 1660, 3e point, en *Oeuvres oratories*, ed. J. Lebarcq, DDB., Paris 1916, t. 3, 385, citado por B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 83.

[533] L. BOURDALOUE, *Premier Sermón sur la Passion de Jesús-Christ*, en *Oeuvres complétes*, Rousselot, Metz 1864, t. 4, 218-220, citado por B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador* t. I, *op. cit.*, 83-84. Terrible texto que expresa la mentalidad de la época. Los subrayados son nuestros. Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption*, *op. cit.*, 179-180.

vienen en definitiva de los hombres, sino que son obra del mismo Dios. En todo el desarrollo de estos textos no se habla ni una sola vez de la misericordia de Dios, sino tan sólo de su justicia[534].

Durante el siglo XVIII y el XIX se sigue con este pensamiento. Así, el Abbé *J. H. Villedieu* (+ 1824), párroco de Florac en la diócesis de Mende y buen predicador, hablando del pecado de los hombres asumido por Cristo, expresa que Dios Padre le golpea personalmente y lo clava en la cruz:

> «Jesucristo era libre de no cargarse del pecado de los hombres. Pero desde que se revistió voluntariamente del mismo, la Justicia de Dios no vio en él más que una víctima dispuesta a sus golpes. ¿Quién le clavó en la cruz? Fue su Padre, os respondería yo…»[535].

También *J.-Mª.-L. Monsabré* (1827-1907), dominico francés, gran predicador, apreciado sobre todo por el sólido contenido doctrinal de sus sermones, en sus conferencias de Notre-Dame declara que Dios ve en su Hijo como el pecado encarnado y tiene la necesidad de castigarle:

> «Dios ve en él como el *pecado viviente*… Y penetrado del horror que la iniquidad inspira a la santidad divina, su carne sagrada se convierte, en nuestro lugar, en *un objeto maldito*… Ante ese espectáculo la justicia divina se olvida del rebaño vulgar de los humanos y no tiene ya ojos más que para este fenómeno extraño y monstruoso sobre el que se va a *satisfacer*. Perdónale, Señor, es tu Hijo. No, no, es el pecado; *es necesario que sea castigado*»[536].

---

[534] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 84-85.

[535] J. H. VILLEDIEU, *Sermon sur le péché*, (70, 1182-1183), citado por E. GERMAIN, *Parler du salut? Aux origines d'une mentalité religieuse. La cathéchèse du Salut dans la France de la Restauration*, Beauchesne et ses Fils, Paris 1968, 238, nota 77.

[536] J.-M.-L. MONSABRÉ, *Conferénces de Notre-Dame de Paris*, Carême 1881, 49e Conferénce, Paris 1886, 24-25, citado por J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption, op. cit.*, 233. Los subrayados son nuestros.

El término «satisfacción» deja lugar aquí a un terrible «satisfacerse». Dios se convierte así en el verdugo de Jesús, el que le castiga personalmente[537].

Esta tesis la encontramos más recientemente, de una forma más matizada y actualizada, en el teólogo luterano *Wolfhart Pannenberg* (nacido en 1928). Intenta recuperar el pensamiento protestante al respecto, pero renovándolo, ya que introduce en él dos aspectos que habitualmente están ausentes en las teorías de la sustitución: los datos de la historia y la realidad de la resurrección[538]. Enuncia su propia tesis de la siguiente forma:

> «La muerte de Jesús en cruz se ha manifestado a partir de su resurrección como *el castigo sufrido en nuestro lugar* por la existencia de la humanidad que ha ofendido a Dios»[539].

Jesús fue condenado por blasfemar contra la ley, por haber pretendido ser Hijo de Dios. Sin embargo, la resurrección es la confirmación divina de sus pretensiones y manifiesta quienes son los auténticos blasfemos y quién es el justo. Así pues, Jesús vivió por sustitución el castigo y la muerte merecida por los blasfemos[540]. Más adelante veremos con mayor detenimiento la teoría de Pannenberg[541].

---

[537] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 86.
[538] Cf. *Ibid.*, 389; B. SESBOÜÉ, *Historia de los Dogmas*, t. I, *op. cit.*, 388.
[539] W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología, op. cit.*, 303. La cursiva es nuestra.
[540] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 389-390. Para ver el desarrollo de su pensamiento, cf. W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología, op. cit.*, capítulo 7: «La muerte de Jesús como castigo representativo», 303-347. La teoría de W. Pannenberg ha sido criticada por CH. DUQUOC, *Cristología. Ensayo dogmático*, t. 2. *El Mesías*, Sígueme, Salamanca 1972, 240-252.
[541] Cf. *infra*, 290-295.

1.4.4.- Sustitución en el tormento del infierno

Esta clase de sustitución es la consecuencia de llevar hasta el extremo la «sustitución en el castigo», contemplado éste bajo una doble perspectiva: condenación al infierno y tormento del infierno[542]. Los principales representantes de esta teoría son Lutero y Calvino.

Lutero ve en el desamparo experimentado por Cristo en la Pasión una prueba del abandono de Dios, el cual es una señal inequívoca de su segura condenación y de su participación en el tormento del infierno[543]:

> «Y así vemos claramente que Cristo padeció la pena de suyo debida por los pecados, y gustó la muerte y el infierno»[544].

Es decir, Cristo durante la Pasión, tuvo que padecer los tormentos del infierno, ya que siendo a la vez «justo perfecto y perfecto pecador», era «perfecto bienaventurado y perfecto condenado»[545]. Jesús sufrió «lo que ya sufren los condenados»; gustó «el espanto y el horror de una conciencia desconcertada y saboreó la cólera eterna»[546]; experimentó «la muerte y el infierno, lo que provoca al límite el odio de la ley y la blasfemia». De esta forma, Cristo fue «semejante al condenado, pero sin pecados ni falta»[547]. Su grito de desamparo y abandono no es una rebelión y una blasfemia

---

[542] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 390; F.VARONE, *El dios «sádico». ¿Ama Dios el sufrimiento?*, *op. cit.*, 24, afirma la existencia de esta clase de sustitución en la historia del cristianismo al indicar que «ha habido autores cristianos para los que el castigo divino llegó al extremo de enviar a Jesús al infierno para estar durante algún tiempo con los condenados».

[543] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 390.

[544] M. LUTERO, *Operatio in Psalmum* 22 (21), edic. De W. (1583), t.3, 331-334, citado por L. SABOURIN, *Redención sacrificial, op. cit.*, 90.

[545] M. LUTERO., *Operatio in ps.* 22 (21), *Werke* (Weimar, 1892), 5, p. 602, citado por J. GALOT, *La Rédemption, Miystère d'Alliance, op. cit.*, 256. Cf. J. GALOT, *Jesucristo, liberador, op. cit.*, 167; L. SABOURIN, *Redención sacrificial, op. cit.*, 89.

[546] M. LUTERO., *Comm. in ps.* 21, 1-2: W A 5, Weimar 1892, 598-608, citado por B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 390. Cf. J. GALOT, *La Rédemption, Miystère d'Alliance, op. cit.*, 256.

[547] M. LUTERO., *Operatio in Ps.* 22 (21), *Werke* (Weimar, 1892), 5, p. 603-605, citado por J. GALOT, *op. cit.*, 256.

contra Dios, como podría llegar a ser en los hombres, sino el grito de una naturaleza inocente y débil. Luego, Cristo ha tomado en sí mismo sin blasfemia lo que en nosotros es blasfemia. La sustitución ha llegado hasta ese punto[548].

Por otra parte, el desamparo que experimenta Cristo es un verdadero abandono por parte de Dios: «ha sido verdaderamente abandonado en todo sentido, como el pecador es abandonado después que ha cometido el pecado»[549]. Para Lutero, Cristo no sólo sufre el abandono de Dios, sino que es realmente abandonado y entregado a los sentimientos de repulsión por parte de Dios. A pesar de ser inocente, lleva en sí mismo la imagen del condenado[550].

Calvino, a su vez, interpreta la bajada a los infiernos como un descenso al infierno. Jesús experimenta así el tormento de los condenados en su lugar[551]:

> «Se ha constituido deudor principal y como culpable, para sufrir todos los castigos que nos estaban preparados, con el fin de librarnos de ellos… Era necesario que llevase el rigor de la venganza de Dios en su alma, para oponerse a su cólera, y satisfacer a su juicio. Por lo que se requirió que combatiese contra las fuerzas del infierno y que luchase mano a mano contra el horror de la muerte eterna… Por lo que no hay que maravillarse que se diga que descendió a los infiernos, o que ha sufrido la muerte con la que Dios castiga a los malhechores en su ira…, los tormentos espantosos que deben sufrir los condenados y perdidos»[552].

---

[548] Cf. J. GALOT, *La Rédemption, Mystère d'Alliance, op. cit., op. cit.*, 256.
[549] M. LUTERO, *Operatio in Ps.* 22 (21), *op. cit.*, 605, en J. GALOT, *La Rédemption, Mystère d'Alliance, op. cit.*, 257.
[550] Cf. J. GALOT, *La Rédemption, Mystère d'Alliance, op. cit.*, 257.
[551] Cf. *Ibid.*, 257; J. GALOT, *Jesucristo, liberador, op. cit.*, 168; B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador* ,t. I, *op. cit.*, 390.
[552] J. CALVINO, *Institution chrétienne,* II, c. 16, 10, p. 268s, citado por J. GALOT, *La Rédemption, Mystère d'Alliance, op. cit.*, 257-258. Cf. ID., *Jesucristo, liberador, op. cit.*, 168; L. SABOURIN, *Redención sacrificial, op. cit.*, 97.

Por consiguiente, la resurrección ha significado para Cristo una liberación no solamente de la muerte física, sino también de la muerte infernal. La afirmación de Pedro según la cual, Dios resucitando a Jesús le ha librado «de los dolores de la muerte» (Act 2,24), implica una liberación de las tristezas y angustias que engendran la cólera y la maldición de Dios, la cual es origen y comienzo de la muerte[553]. Para Calvino esta situación es horrorosa:

> «No se puede imaginar abismo más espantoso que sentirse dejado y abandonado por Dios, no recibiendo ayuda cuando se le invoca»[554].

Sin embargo, precisa que Cristo conservó fe, confianza y obediencia en medio de la muerte infernal[555].

Después de Calvino, algunos teólogos protestantes afirmaron que Cristo no sufrió el tormento de los condenados después de su muerte, en la bajada a los infiernos, sino antes de la misma, en su Pasión[556]. Así lo expresa *Johann Gerhard* (1582-1637):

> «No se sabría negar que Cristo, en la hora de su Pasión y de su muerte, sobre todo en el huerto de los olivos cuando sudaba sangre, no haya sufrido en su alma los tormentos más crueles, ni haya experimentado dolores, terrores y angustias verdaderamente infernales, y por ello experimentado verdaderamente la cólera de Dios, la maldición de la ley y las penas del infierno»[557].

También *J. A. Quenstedt* (1617-1688), teólogo luterano alemán, escribe en el mismo sentido sobre los sufrimientos de Cristo:

---

[553] Cf. J. GALOT, *La Rédemption, Mystère d'Alliance, op. cit.,* 258; ID., *Jesucristo, liberador, op. cit.,* 168; B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.,* 390.
[554] J. CALVINO, *Institution chrétienne*, II, c. 16, 10, p. 269, citado por J. GALOT, *La Rédemption, Mystère d'Alliance, op. cit.,* 258.
[555] Cf. J. CALVINO, *Institution chrétienne,* II, c. 16, 10, pp. 270-273, en J. GALOT, *op. cit.,* 258.
[556] Cf. J. GALOT, *La Rédemption, Mystère d'Alliance, op. cit.,* 258.
[557] J. GERHARD, *Locorum theologicorum,* XVII, 2, 54, ed. Cotta, p. 55, citado por J. GALOT, *op. cit.,* 258-259. Cf. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption, op. cit.,* 396.

> «Sintió la muerte eterna, pero no eternamente. Pues fue muerte eterna si miras a la esencia e intensidad de las penas; si atiendes a la sublimidad infinita de la persona que sufre, no sólo fue equivalente sino que superó infinitas veces todas las muertes eternas de los condenados. Y esta misma muerte eterna y los tormentos infernales los soportó el Salvador en el huerto de los Olivos y en la cruz, no después sino antes de la muerte temporal»[558].

Y en *Francisco Turretin* (1623-1687), teólogo calvinista, se da una especie de ambigüedad en su pensamiento. Primeramente, dice de buen grado:

> «Cristo llevó las penas de los que debían ser condenados, pero no de los condenados»[559].

Pero seguidamente, reafirma en su obra sobre la satisfacción de Cristo la aserción de Calvino de que Cristo ha sufrido la pena de los condenados, apoyándose, según él, en la autoridad de los Padres y de los teólogos[560].

Por su parte, y más cercano a nosotros, *Kart Barth* adopta como ya vimos, las tesis de Calvino reforzándolas[561]. Va todavía más lejos que él cuando habla de la desesperación de Cristo:

> «Es la presencia de Dios y sólo ella la que hace de la cruz la cruz, es decir un madero maldito, de la muerte *un castigo*, es decir una punición justa e irrevocable; es ella la que hace del camino incomprensible que es preciso recorrer en la muerte, *una bajada a los infiernos*, es decir *un hundimiento en la desesperación*: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»[562].

---

[558] J. A. QUENSTEDT, *Theologia didactico-polemica*, pars 3ª, c. III, th. 39, ed. Wittemberg 1701, p. 247, en J. GALOT, *La Rédemption, Mystère d'Alliance, op. cit.*, 259. Cf. L. SABOURIN, *Redención sacrificial, op. cit.*, 111; L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.*, 161.

[559] F. TURRETIN, *Institutio theologiae elencticae*, p. 2, Lyon 1696, loc. 13, q. 14, n. 3 y 13, p. 383-387, en J. GALOT, *op. cit.*, 259.

[560] Cf. L. SABOURIN, *Redención sacrificial, op. cit.*, 110-111.

[561] Cf. *supra*, 252-254.

[562] K. BARTH, *Credo, op. cit.*, 118-119. El subrayado es nuestro. Cf. J. GALOT, *La Rédemption, Mystère d'Alliance, op. cit.*, 254, 258; ID., *Jesús, liberador, op. cit.*, 169; K. BARTH., *Esbozo de Dogmática*, Sal Terrae, Santander 2000, 138-139, 139, lo explicita: «Lo que le sucede ahí a Cristo es lo que debía sucedernos a nosotros… Estar sin Dios es lo propio de la existencia en el infierno. ¿Cuál acaba siendo el resultado del pecado, sino esto? ¿No se ha apartado de Dios el hombre con su actuación? El "descendió a los infiernos" es sólo la confirmación. El juicio de Dios es justo: da al hombre lo que éste ha querido».

En nuestros días *J. Moltmann*, hablando sobre el desamparo de Jesús en la cruz, presenta a éste como el «abandonado de Dios», afirmando que la causa de su muerte y los tormentos que soportó en la cruz se debieron principalmente a Dios su Padre más que a las causas históricas:

> « ¿Por qué murió Jesús? Murió no sólo a causa de la interpretación de la ley por parte de sus compatriotas, ni tampoco exclusivamente por la política de poder de los romanos, sino, en definitiva, por razón de su Dios y Padre. *El tormento de sus tormentos fue este abandono divino*. Esto nos lleva a tener que interpretar en el contexto de su vida lo ocurrido en la cruz como un acontecimiento entre Jesús y su Dios y, viceversa, entre su Padre y Jesús»[563].

De esta forma, lo que sucedió en la pasión y muerte de Jesús es «un suceso acaecido entre Dios y Dios». Parece así que Jesús experimenta el tormento de la separación, abandono y enemistad de Dios, propio de los que son condenados al infierno. El desamparo experimentado por Cristo en la Pasión es una prueba del abandono de Dios y de su participación en el tormento de los condenados. Dios-Padre está enemistado con su Hijo hasta la separación y el abandono de éste y los tormentos que padece son en última instancia debidos a él:

> « Jesús murió en un abandono incomparable por parte de Dios en el contexto de la también incomparable comunión con él reflejada en su vida y predicación… El abandono, expresado mediante su grito del Sal 22, hay, pues, que interpretarlo estrictamente como un acontecimiento entre Jesús y su Padre y, viceversa, entre su Padre y Jesús, el hijo y, por tanto, un suceso entre Dios y Dios. El abandono en la cruz, que separa al hijo del Padre, es un acontecimiento en Dios mismo -«Dios contra Dios»-, si es que se ha de afirmar que Jesús ha testificado y vivido la verdad de Dios… Como "blasfemo" fue rechazado Jesús por los legistas de su pueblo. Como "revolucionario" lo crucificaron los romanos. Pero en definitiva, y conforme con la más profunda verdad murió como el "abandonado de Dios", murió, pues, a causa de su Dios y Padre... La cruz del hijo separa a Dios de Dios hasta la enemistad y diferencia completa»[564].

---

[563] J. MOLTMANN, *El Dios crucificado, op. cit.*, 212. El subrayado es nuestro.

[564] *Ibid.*, 212, 216, 217. Cf. L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre, op. cit.*, 416, cuestiona este discurso de Moltmann: «Cuando se hace indiscriminadamente a Dios sujeto de la muerte (Dios muere y causa la muerte), se cae en un discurso teológico profundamente ambiguo y primitivo. En el de Moltmann se advierte una grave falta de rigor teológico. Su lenguaje describe un fenómeno como describe otros de

Esta concepción de Dios-Padre como causa fundamental del abandono y muerte de Jesús en la cruz produce graves deformaciones teológicas. Así, la pasión de Cristo recae en el fondo en una causalidad principal: la de Dios-Padre y se llega incluso a presentar a Dios como el asesino de Jesús[565].

El teólogo ortodoxo *S. Bulgakov* considera erróneo afirmar, como algunos reformadores, que «Cristo hubiera sufrido los tormentos auténticos del infierno en *lugar* del hombre»[566]. El rechaza atribuir a Cristo los tormentos debidos al estado del alma del pecador, pervertida por el pecado. Sin embargo, le atribuye los sufrimientos que constituyen el castigo del pecado, especialmente «la gravitación de la cólera divina y el abandono por parte de Dios». De esta suerte, Cristo ha sufrido «el equivalente de los tormentos del infierno», es decir, lo equivalente de lo que debería haber

---

la experiencia cotidiana. De ahí el desenfado con que habla "de la rebelión de Dios contra Dios", "desunión en Dios", "enemistad entre Dios y Dios", "Dios que rechaza y está contra Dios", "Dios mismo abandonado de Dios", "abandono de Jesús en la cruz como acto positivo y exclusivo del Padre que rechaza y se irrita contra el Hijo"... Nos encontramos ante una forma de hablar primitiva, mítica en el sentido peyorativo de que está articulada dentro de una conciencia objetivante. No es un discurso teológico consciente de la ambigüedad y del carácter analógico de nuestras afirmaciones sobre Dios. Todo esto falta, ingenuamente, en uno de los más prestigiosos teólogos del momento». Por su parte, A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana, op. cit.*, 137, observa lo siguiente: «En la cruz, Dios no está contra Jesús -¿cómo iba a estar el Santo contra el Inocente, el Padre amado contra el Hijo querido y obediente?-, sino que está a su lado, apoyándolo y sufriendo con El, dándole la razón a su inocencia contra los que en su nombre –"¡ha blasfemado!": Mt 26,65- se hacen instrumento del mal. Cuando lo resucita de entre los muertos y lo llena de su gloria, no proclama otra cosa, pues lo que hace es reivindicarlo, ante toda la historia, frente a cualquier posible equívoco».

[565] Cf. L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre, op. cit.*, 418-419, lo expresa así: «En la perspectiva de Moltmann, la pasión se reduce a una única causalidad: la de Dios Padre. No se toma en serio la causalidad de los adversarios que, con su cerrazón, fueron la causa de la muerte histórica de Jesús. Todo esto se subsume en Dios… El equívoco de esta teología, que proyecta sin matices el dolor y la cruz sobre el mismo Dios, radica en presentar al Padre como asesino de Jesús. La ira divina no se sacia con el castigo de los hijos, hermanos de Jesús, sino que alcanza al Unigénito. El parricidio adquiere así una dimensión social y teologal. Esta visión macabra no puede tener ninguna legitimidad cristiana porque destruye toda la novedad del evangelio y lo convierte en instrumento para sacramentalizar la iniquidad del mundo».

[566] S. BULGAKOV, *Du Verbe Incarné, op. cit.*, 296. Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 390; J. GALOT, *La Rédemption, Miystère d'Alliance, op. cit.*, 259; ID., *Jesús, liberador, op. cit.*, 172.

sufrido la humanidad por su pecado[567]. Y fue de tal intensidad que sirvió para consumir el pecado del mundo:

> «Pero las breves horas de los sufrimientos del Salvador incluyeron toda 'la eternidad' de las penas con toda su intensidad. Y fueron tales, que pudieron abolir y consumir el pecado del mundo»[568].

Luego, existe un verdadero castigo impuesto por la cólera divina a Cristo y un tormento eterno en la Pasión, con la única diferencia que no comportaba los sufrimientos que resultan de las pasiones pecaminosas y de la perversión personal del pecador, pero que constituía, con esa única restricción, la suma de las penas del infierno[569].

Por parte católica, a comienzos del siglo XX, *Henri Lesêtre* (1848-1914) opinaba que el pecado es merecedor del infierno y el castigo debido a los pecadores no puede ser otro que la condenación eterna:

> «Otro gran misterio nos revelan las dos últimas palabras de Nuestro Señor: sufre para expiar nuestro pecado y satisfacer por su pena en nuestro lugar. Ahora bien, el pecado no merece más que el infierno, con sus dos enormes suplicios como se nos indica en la sentencia del Juez soberano: "Id malditos al fuego eterno". Sobre la cruz, el Salvador ha sido maldito de su Padre, y apartado además de Él, abandonado hasta el límite de lo posible. La ley declara maldito de Dios al que sea suspendido en el madero del suplicio, y Jesucristo fue hecho maldición por nosotros, su Padre le hizo sufrir todo el rigor del anatema»[570].

A.-D. Sertillanges (1863-1948), dominico francés, gran predicador, con un gran dominio de la técnica oratoria, reflexionando sobre lo que Jesús experimentaba cuando estaba clavado en la cruz, manifiesta que

---

[567] Cf. J. GALOT, *La Rédemption, Miystère d'Alliance, op. cit.,* 259; ID., *Jesús, liberador, op. cit.,* 172; B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*,t. I, *op. cit.,* 390.

[568] S. BULGAKOV, *Du Verbe Incarné, op. cit.,* 297. Cf. J. GALOT, *La Rédemption, Miystère d'Alliance , op. cit.,* 260; ID., *Jesús, liberador, op. cit.,* 172.

[569] Cf. J. GALOT, *La Rédemption, Miystère d'Alliance, op. cit.,* 260; ID., *Jesús, liberador, op. cit.,* 172.

[570] H. LESÊTRE, *Notre Seigneur Jesús-Christ dans son Saint Évangile,* Paris 1902, 529, citado por L. SABOURIN, *Redención sacrificial, op. cit.,* 448; Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 390.

siente el castigo de la «pena de daño» y de la «pena de sentido» de los condenados en el infierno:

> «El sentimiento de la esperanza le sostiene: debe perderla; su Padre es su recurso contra la crueldad y el abandono de los hombres: su Padre se alejará; rechazándolo la tierra conservaba el cielo: ese cielo se va a cubrir a su mirada interior, como el firmamento se cubre de tinieblas. ¡El infierno! ¡Es preciso que guste la sensación del infierno! La gustará, y bajo sus dos formas. El castigo del que nos libra conlleva dos penas: la *pena de daño* y la *pena de sentido*; la primera estará representada por el abandono de su Padre y la otra por la cruz. Entonces se tendrá el derecho de decir que la Pasión está acabada, que la redención está completa»[571].

Gaston Rabeau (1877-1949), filósofo y teólogo francés muy bien considerado, manifiesta sorprendentemente la misma tendencia y, hablando de la agonía de Jesús en Getsemaní, no duda en afirmar que padeció la pena del infierno:

> «En efecto, debemos pensar, como muchos teólogos y santos, que en esta agonía…, el sufría de la manera que es posible al inmaculado Hijo de Dios y del hombre, la pena del infierno»[572].

Más recientemente, *J. Daniélou* (1905-1974), jesuita y cardenal francés, uno de los teólogos más importantes del Concilio Vaticano II, en una obra en la que reflexiona sobre los santos del Antiguo Testamento, hablando del sufrimiento de Job, expresa la idea de que Cristo «descendió a los infiernos» para destruir el mal y liberar a los que se encontraban allí injertados en él, pero no expresa claramente que sufrió los tormentos y la «pena de daño» de los condenados:

> «El sufrimiento encierra al hombre en la soledad. Lo establece más allá de toda comunión. Entre Job y sus amigos se abre un abismo. Ellos le miran con estupor

[571] A.-D. SERTILLANGES, *Ce que Jésus voyait du haut de la croix*, Editions de la Revue des Jeunes, Paris 1924, 306-307.
[572] G. RABEAU, «Agonie du Christ», en G. JACQUEMET (dir.), CTH, t. I (1948) col. 228. Cf. L. SABOURIN, *Redención sacrificial, op. cit.*, 449, nota 64; L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.*, 181.

> como un ser extraño, como el surgimiento de lo insólito en medio de lo ordinario, como marcado por un signo sagrado. Pero no pueden ya llegar hasta él. Sólo Jesús franquea este abismo, desciende al abismo de la miseria, *se hunde en lo más profundo de los infiernos*… El *Libro de Job* es finalmente un libro de esperanza. Los LXX tuvieron razón cuando hicieron levantar sobre el sufrimiento del justo idumeo la aurora de la resurrección. Pero esta resurrección encuentra en Cristo su sola justificación. El asumió el sufrimiento para destruir el sufrimiento. Más todavía *descendió a los infiernos* para alcanzar al mal en su raíz, de suerte que los que estuvieran injertados en él fueran liberados del mal»[573].

Sin embargo, *H. U. von Balthasar* (1905-1988) afirma que Jesús pasó por la experiencia del infierno propiamente dicho[574]. Apoyándose y estando de acuerdo con las ideas de Nicolás de Cusa para fundamentar su argumentación, piensa que Cristo sufrió por todos la «pena de daño» de los condenados y el abandono escatológico de Dios:

> « Jesús sufrió hasta el fondo por todos como nadie la perfecta *poena damni*, del mismo modo que como nadie expió en la cruz todo el pecado; y como ya en la cruz el abandono escatológico de Dios pasa en él sin tiempo, así en el sábado santo este abandono se hace definitivamente sin tiempo en el auténtico estado de muerte, en la pérdida de toda luz espiritual de fe, esperanza y amor»[575].

---

[573] J. DANIÉLOU, *Les saints «païens» de l'Ancien Testament*, Éditions du Seuil, Paris 1956, 126-127. La cursiva es nuestra.

[574] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, Vol. 7. *Nuevo Testamento*, Encuentro, Madrid 1989, 187-192; ID., «El Misterio Pascual», en J. FEINER- M. LÖHRER (dirs.), MS, Vol. III/2 (1971) 143-335, especialmente: «La ida al Reino de los muertos (Sábado Santo)», 237-265; ID., *Teología de los tres días. El Misterio Pascual*, Encuentro, Madrid 2000, especialmente: «La ida a los muertos (Sábado Santo)», 129-162. Este libro es una transcripción íntegra del artículo «El Misterio Pascual», publicado ya en Mysterium Salutis; CH. SCHÖNBORN, *Dios ha enviado a su Hijo. Cristología*, Edicep, Valencia 2006, 279, donde observa que Balthasar está de acuerdo en afirmar que, Cristo ha experimentado en solidaridad con los pecadores que están en los infiernos, los sin esperanza, el abandono de Dios.

[575] H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, Vol. 7, *op. cit.*, 190. Cf. ID., *Teodramática*, v. 4, *op. cit.*, 273, donde para intentar justificar esta tesis dice: «La idea de que Jesús, en su abandono de Dios, ha probado al menos análogamente la *poena damni*, se encuentra también en pensadores católicos como por ejemplo Blondel, Daniélou, Martelet». Pero acabamos de ver el pensamiento de Danièlou. Por su parte, G. MARTELET, *L'au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières*, Desclée, Paris 1975, 96, nota 26, expresa claramente que no está en absoluto de acuerdo con este pensamiento del autor: «Urs von Balthasar, sensible en este punto a la tradición luterana, parece admitir bien -¿cómo? esto es difícil de decir- una experiencia del "infierno" en Jesús sobre la cruz, *Mysterium salutis*, nº 12, *Le mystère pascal*, le Cerf 1972, p. 161-177. Nosotros no seguimos en este punto a este notable teólogo, pues el infierno tal como nosotros lo veremos es el mundo del rechazo absoluto del Amor». Cf. B. SESBOÜÉ, «Salut», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14, *op., cit.*, col. 282, manifiesta el rechazo de esta tesis por parte de los teólogos: «Sabemos que Balthasar sostiene también que Cristo ha sufrido en los infiernos la pena de daño por todos, lo mismo que ha expiado en la cruz todos los pecados. Esta tesis extrema del abandono de Cristo no ha sido recibida por el conjunto de los teólogos»; ID., «Bulletin de Théologie Dogmatique: Christologie», *RScR* 59 (1971) 88-89, manifiesta sus reticencias frente a esta tesis extrema y señala el

Además, ve en la experiencia del infierno de Cristo el «castigo más perfecto», el de los condenados sufriendo el tormento supremo:

> «El Cusano habla de una "visión interna de la muerte" (visio mortis), "en virtud de una experiencia inmediata" (via cognoscentiae) y ve en ella el castigo "más perfecto". Así el sufrimiento de Cristo es "el mayor que pueda pensarse", era como el de los condenados que ya no pueden condenarse más, lo que significa que se ha llegado hasta la *pena del infierno*. Jesús llegó hasta esto "para mostrar que *hay que obedecer al Padre hasta el tormento supremo*"»[576].

En otra obra, insiste el autor hasta la exageración, en la identificación de Cristo con el mundo del pecado y el «castigo» en que incurre por él, no haciendo aparentemente distinción alguna entre los «Infiernos» de los justos y el «Infierno de los condenados»[577].

Con el pensamiento de este autor hemos terminado la presentación de las diferentes formas de la teoría de la «sustitución penal». A continuación, vamos a proseguir viendo el desarrollo de esta teoría a lo largo de la historia de la teología.

---

peligro real de caer en la teoría de la *apocatástasis* de Orígenes; ID., *Jesucristo, el único Mediador,* t. I., *op. cit.*, 390, nota 26, señala que Balthasar «afirma que Jesús pasó por la experiencia de la "segunda muerte", la del infierno propiamente dicho. Recogiendo las ideas de Nicolás de Cusa, piensa que la kénosis de Cristo llegó hasta el abandono escatológico de Dios. Expresé ya mis reticencias ante esa tesis extrema»; A. ESPEZEL, «La cristología dramática de Balthasar», *TeolVi* L (2009) 313, expresa su disconformidad con las afirmaciones del autor: «Las citas del Cusano no bastan para mostrar en la tradición una huella importante, en el sentido que le da el autor. Hay aquí una innovación que no parece lejana, efectivamente, a la tradición calvinista y zwingliana, aunque venga encuadrada en un contexto diverso como es el de la *Teodramática* (interesante, en este sentido, las discusiones entre Menke y Bieler sobre la *Stellvertretung*). Por ello nosotros no acompañamos al autor en estas afirmaciones algo extremas sobre el Descenso (experiencia del mal como tal, *visio peccati*), que nos parecen carentes de fundamento último en la Palabra de Dios y en la Tradición»; CH. SCHÖNBORN, *Dios ha enviado a su Hijo, op. cit.*, 280, critica la idea de Balthasar.

[576] H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica,* Vol. 7, *op. cit.*, 190-191. Los subrayados son nuestros. Cf. ID., «El Misterio Pascual», en J. FEINER- M. LÖHRER (dirs.), MS, Vol. III/2, *op. cit.*, «La ida al Reino de los muertos (Sábado Santo)», 254-255.

[577] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui,* Foi Vivante (DDB), Paris 1966, 253, 260, 265; L. SABOURIN, *Redención sacrificial, op. cit.*, 449, nota 64.

1.5.- Evolución posterior de la teoría de la satisfacción por «sustitución penal» en los siglos XVIII al XX

Una vez visto el surgimiento de esta teoría en el siglo XVI, podemos decir que hizo escuela en el siglo XVIII y pasó a ser frecuente en el XIX y en los comienzos del XX[578]. La influencia indirecta de la reflexión protestante desempeñó un papel notable en su desarrollo en el catolicismo. Se incide en la idea de que la justicia debe preceder a la misericordia. De esta manera, la satisfacción de la justicia es un paso previo para el perdón y el ejercicio de la misericordia. Así, el pensamiento se simplifica y se endurece de forma peligrosa. Lo esencial de la redención no se da ya en la iniciativa de Dios ofreciendo su perdón al hombre y la conversión necesaria de éste al aceptarlo, sino que ahora todo pasa «entre Dios y Dios»[579], entre Jesús, que sufre el castigo en nuestro lugar para poder satisfacer, y su Padre que lo exige, lo impone y lo hace lo más absoluto posible. De esta forma, el Hijo ofrece la satisfacción requerida al Padre y éste, por causa de ella, cambia de actitud y pasa de la cólera a la benevolencia[580].

Los testimonios en el siglo XIX son especialmente abundantes y aquilatan todo un sistema de pensamiento que todavía hoy sigue pesando sobre nosotros[581]. Veamos algunos.

---

[578] Cf. B. SESBOÜÉ., *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 85, 389; ID., *Historia de los Dogmas,* t. I, *op. cit.,* 389.
[579] Cf. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado, op. cit.,* 212, 216, 217. Ya vimos el pensamiento de J. Moltmann al respecto, cf. *supra,* 264-265.
[580] Cf. B. SESBOÜÉ., *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 85, 389; ID., *Historia de los Dogmas,* t. I, *op. cit.,* 389.
[581] Cf. B. SESBOÜÉ., *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 85-90.

a) *Monseñor d'Hulst* afirma que, primero es la satisfacción de la justicia divina por medio de la venganza, luego vendrá la misericordia:

> «Había que contentar ante todo a la justicia. Mientras ella reclamaba lo que se le debía, la misericordia estaba ligada y como impotente. Así, pues, Dios, comenzó por hacer justicia… Aquí es donde se espesan las sombras del misterio. Se decidió una sustitución, que pondría al justo, al santo, en el lugar del culpable… Se satisfizo la venganza y nada podría ya detener las efusiones de la misericordia»[582].

b) *Monseñor Gay*, comentando la escena de la agonía de Jesús, expresa la dureza de Dios con su Hijo:

> «También él teme la justicia de Dios… Tiene miedo de la cólera de este juez justamente irritado y cuya irritación, como él mismo la ve, pasa al furor. Tiene miedo de la maldición divina, porque la verdad es que Jesús, la bendición viviente e infinita, tiene que ser maldito por todos por haberse hecho pecador por todos… ¡Padre mío, si es posible…! No es posible. Jesús ve levantarse ante él este decreto inmutable, salido de las profundidades de la esencia divina y unánimemente promulgado por todos los atributos divinos: "Oportet Christum pati!" (¡Es necesario que Cristo padezca!)… Es necesario… que beba hasta las heces el vino áspero de la cólera celestial; es preciso que absorba este fango humano y esta venganza divina; es preciso que él, el santuario del mundo y el corazón de la humanidad, se convierta en su estercolero»[583].

El texto atestigua la transferencia del castigo y de la cólera de Dios de los hombres a Jesús, que ocupa su lugar. En otro texto habla incluso de la «pena de daño» que Dios hace experimentar a Cristo:

> «Quiere la omnipotencia del Verbo y de su Padre inspirar a la humanidad santa, debajo de esta cima que es como el lugar de su unión con Dios…, el sentimiento y una especie de experiencia de un verdadero abandono divino, es decir, de un estado espantoso que, lleno de dolor y vergüenza, confina a la pena infernal de daño»[584].

---

[582] MGR. D'HULST, *Conferénces de Notre-Dame, Carême de 1891*. Retraite de la semaine sainte, vendredi saint, Poussielgue, Paris 1903, 325, 330, 335, citado por J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption, op. cit.*, 234.

[583] MGR. GAY, *Sermons de Carême*, t. 2, Houdin, Paris-Poitiers 1908; *Passion pour le vendredi saint*, 217, 219-220, en J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption, op. cit.*, 235-236.

[584] MGR. GAY, *Entretiens sur les mystères du Rosaire*, Paris-Poitiers 1887, 124, en J. RIVIÈRE, *op. cit.*, 239.

Vemos, pues, cual era la idea y la imagen de Dios que se transmitían a los cristianos de esta época a través de sermones y conferencias de este tipo[585].

c) *Juan Corne*, oblato de María Inmaculada, profesor y superior del seminario mayor de Francia en la segunda mitad del siglo XIX, al hablar sobre la agonía de Jesús presenta a un Dios muy duro con su Hijo:

> «Dios mismo va a lanzar sobre él el anatema; será el excomulgado universal, el maldito. Se espanta ante los terribles golpes que la cólera divina va a descargar sobre él para hacerle expiar los crímenes del género humano y que constituirán para su alma y su cuerpo la más horrible de las pasiones»[586].

Prosigue en la misma línea cuando, en un texto terrible, habla del abandono experimentado por Jesús en la cruz y su posterior muerte bajo la cólera de Dios:

> «Aquí es Dios en cierto modo abandonado de Dios; es la humanidad de Jesús rechazada, por así decirlo, de su divinidad… Cargado de todos los crímenes de los hombres, convertido en el pecado universal, maldito por nosotros, colgado entre las iniquidades de la tierra y las cóleras del cielo… Jesús prueba el sentimiento y experimenta en cierto modo un real desamparo… Jesús quiso experimentar el tormento de los condenados (la sed), como si experimentase la pena de daño…»[587].
>
> «Jesús se presenta a los ojos del Padre como el pecador universal, como el pecado viviente, como un ser maldito… Dios no ve en él a su Hijo amado, sino la víctima por el pecado, el pecador de todos los tiempos y de todos los lugares sobre los que va a hacer pesar todo el rigor de su justicia»[588].
>
> «Jesús, como los condenados bajo la sentencia de la pérdida eterna del cielo que es la espantosa pena de daño, se siente abandonado de su Padre y como huérfano de Dios, expuesto el sólo en su naturaleza humana a la venganza celeste… Espectáculo extraño el que se ve en la cruz: Dios persiguiendo a un Dios, abandonando a un Dios, el Dios desamparado quejándose y el Dios que abandona mostrándose inexorable.

---

[585] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 87.
[586] J. CORNE, *Le mystère de Notre-Seigneur Jesús-Christ*, t. 4: *Le sacrifice de Jésus*, Paris, s. d., 89-90, en J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption, op. cit.*, 236.
[587] *Ibid.*, 218-220, en J. RIVIÈRE, *op. cit.*, 237.
[588] *Ibid.*, 321, en J. RIVIÈRE, *op. cit.*, 232.

> … Era el golpe supremo. Habiendo descargado Dios su cólera, su justicia se vio enteramente satisfecha y Jesús pudo morir… Todo se ha consumado, la víctima acaba de exhalar su último suspiro, se ha cumplido la inmolación que satisface a la justicia de Dios»[589].

d) *L. Grimal*, en una forma menos oratoria, recoge esta doctrina en su volumen sobre la Encarnación:

> «Ha aceptado ser privado de consolación, sentirse abandonado, ser víctima de ese sentimiento que hiere a los malditos… Nuestro Señor quiso sufrir algo semejante, en cierta manera, a la pena de daño, con el fin de librarnos del infierno… Quiso tomar sobre él la deuda de nuestros crímenes, fue como aplastado bajo el peso intolerable de la cólera divina contra todos los pecados del mundo. Fue de alguna manera maldito por nosotros»[590].

e) Podemos llegar a pensar que estos testimonios del siglo XIX proceden más bien de la pastoral y de la espiritualidad que de la teología en sí misma. Sin embargo, es fácil demostrar que en los primeros decenios del siglo XX la tesis de la «sustitución penal» se había convertido en una doctrina clásica[591]. Así, en 1913, el teólogo jesuita *Adhémar d'Alès* (1861-1938) escribe:

> «El principio de la sustitución penal, inaceptable como tesis general y en estricto derecho, ya que es de la esencia del castigo caer sobre un culpable, adquiere un valor totalmente distinto en el caso de la redención; en primer lugar, por la solidaridad de naturaleza que hace de Cristo el representante nato de la humanidad entera; luego, por la generosidad que le hace ofrecerse espontáneamente, él sólo por todos, *a los golpes de la justicia divina*; finalmente, por la voluntad divina a la que agradó la sustitución»[592].

---

[589] *Ibid.*, 350-351 y 226, en J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption, op. cit.*, 238.
[590] L. GRIMAL, *Jesús-Christ étudié et médité*, Paris, 1911, t. II, 420-421, en J. RIVIÈRE, *op. cit.*, 240.
[591] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 90.
[592] A. D'ALÈS, *Le dogme catholique de la Rédemption. Études religieuses*, 135 (1913, II), 180, citado por B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 91. Cf. L. SABOURIN, *Redención sacrificial, op. cit.*, 152-153.

Cristo se ofrece en la Pasión y en nuestro lugar, a la cólera divina o a la justicia vengadora de Dios, a quien agrada esta sustitución que le podía dar una satisfacción adecuada[593].

f) Por su parte, en 1922, *Édouard Hugon* (1867-1929), dominico francés, habla de la «expiación penal» de Cristo en una obra representativa, muy olvidada hoy, que presenta un ejemplo característico de la teología que se consideraba «normal» en aquella época:

> «Para comprender hasta qué grado de sufrimiento tiene que llegar la satisfacción, consideremos lo que el hombre hace por el pecado mortal. Busca en un bien perecedero un gozo indigno, que ama hasta llegar a despreciar a Dios…
> El orden exige, por tanto, que el que repara sufra una pena sensible en compensación por el placer ilegítimo que ha saboreado el pecador; y… el dolor sufrido por la reparación tiene que ser también inmenso, llegando hasta el desprecio de la naturaleza que ha sido escogida para satisfacer, de manera que *esta naturaleza quede como quebrada y aplastada, reducida como a la nada*…
> Ésta es la sublime razón de la expiación penal; por eso la satisfacción de Cristo tenía que ser también un sacrificio, sumamente doloroso, completo, universal»[594].

De esta forma, la compensación satisfactoria del sacrificio de Cristo exige evidentemente el castigo y el sufrimiento[595].

g) Esta mentalidad teológica estaba tan consolidada que influyó también en los exegetas. Un ejemplo de ello lo tenemos en *Alexis Médebielle* (1877-1953), participante declarado de la teoría que interpreta la expiación como una «sustitución penal», aunque intenta reducir sus aspectos inaceptables[596]. L. Saborin dice de él que, es «el autor quizás que más ha contribuido a mantener en circulación entre los católicos ideas que

---

[593] Cf. J. GALOT, *Jesucristo, liberador, op. cit.*, 170.
[594] E. HUGON, *Le mystére de la rédemption*, Téqui, Paris 1922, 101-102, en B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.***,** 93. Los subrayados son nuestros.
[595] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.***,** 93.
[596] Cf. L. SABOURIN, *Redención sacrificial, op. cit.*, 180-181.

hubiera sido preferible hacer desaparecer»[597]. Así, A. Médebielle introduce en un artículo suyo una larga cita del teólogo protestante alemán *H. J. Holtzmann* (1832-1910), con la que está claramente de acuerdo:

> «La frase paradójica: A quien no conoció el pecado, le hizo pecado por nosotros, no se puede explicar más que por *sustitución o imputación*. Dios hace al inocente responsable del pecado y por eso, le identifica con el pecado mismo, hace de él la personificación del pecado y por consiguiente el objeto de *su justicia vengadora*, de modo que Cristo, en su muerte, realiza el pleno concepto de pecado y representa la totalidad de los pecados: *sufre su castigo*, *paga su deuda* y carga con los pecados ajenos para expiarlos. Así, por eso, los pecadores son absueltos de las penas que sufrirían si personalmente fueran objeto de *la cólera de Dios* contra el pecado. *El castigo de Dios* le ha golpeado en el lugar de los pecadores. Se convierten así en justicia de Dios en él, por una especie de intercambio mutuo que transfiere a Cristo los pecados de los hombres y a éstos su justicia»[598].

Por ello, no tiene ningún problema en afirmar: «no se puede menos de rendir homenaje a la penetración de Holtzmann al comentar este pasaje»[599], aludiendo a 2 Cor 5,21[600]. Y ya vimos también, que ciertos autores como K. Barth, W. Pannenberg y H. U. von Baltasar, más cercanos a nosotros, participan en cierta medida de esta teoría.

h) *El Concilio Vaticano II*, por su parte, no sólo no menciona en ninguno de sus documentos la teoría de la «sustitución penal», sino que no utiliza nunca el término de «sustitución» para referirse a la acción redentora y salvadora de Cristo.

---

[597] *Ibid.*, 157.
[598] H. J. HOLTZMANN, *Lehrouch der neutestamentlichen Theologie*, Friburgo de B. 1897, t. II, 118, citado por A. MÉDEBIELLE, «Expiation», en L. PIROT (dir.), DBS, t. 3 (1938) col. 181. El subrayado es nuestro.
[599] A. MÉDEBIELLE, «Expiation», en L. PIROT (dir.), DBS, t. 3, *op. cit.*, col. 181.
[600] Se podrían citar un gran número de autores que ven en este versículo y en el de Gal 3,13 lugares privilegiados para fundamentar la teoría de la «sustitución penal». Cf. L. SABOURIN, *Redención sacrificial, op. cit.*, 131-132, nota 28. El autor los va citando, por orden cronológico, hasta el año 1955.

A continuación y, teniendo en cuenta el estudio efectuado hasta el momento, donde hemos visto las graves deformaciones teológicas a las que da lugar la teoría de la «sustitución penal», vamos a constatar qué es lo que dice la teología actual sobre ella.

2.- Pronunciamiento sobre la teoría de la satisfacción por «sustitución penal».

A la luz del recorrido que hemos realizado en la historia de la teología, nos podemos preguntar: ¿Es conveniente seguir utilizando esta teoría? La respuesta tiene que ser clara y contundente: hay que dejar bien claro que, hoy en día, no se puede aceptar la teoría de la «sustitución penal» para explicar el misterio de la redención dadas las deformaciones teológicas que produce, entre las que destacan las siguientes: la imagen de un Dios cruel y violento que despliega su cólera, castigo y condenación, primero sobre los hombres y luego sobre Cristo; un Dios que exige el castigo y que con tal de llevarlo a cabo castiga a un inocente en vez de a los culpables; un Dios que castiga personalmente a su propio Hijo independientemente de la circunstancias históricas; una concepción compensatoria de la redención; la pérdida de consistencia de la revelación de Dios como amor inequívoco en Jesucristo, etc[601]. Para fundamentar todavía más si cabe esta opinión tendremos en cuenta, en primer lugar, el punto de vista de la Comisión Teológica Internacional y, posteriormente, la reflexión al respecto de algunos autores contemporáneos.

[601] Cf. G. THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos,* Sígueme, Salamanca 2002, 179, hablando de las diversas interpretaciones de la muerte de Jesús en el cristianismo primitivo, señala que la interpretación sustitutiva penal y expìatoria resulta hoy «escandalosa para personas modernas», sobre todo, cuando se interpretan algunos textos del Nuevo Testamento en este sentido. Como ejemplo cita Rom 3, 25, el cual «hace referencia a Cristo, que soporta, a título vicario, la ira de Dios desatada sobre todos los pecadores (Rom 3, 18-20). Sobre el Crucificado ha recaído el juicio destructor de Dios».

2.1.- La Comisión Teológica Internacional

La *Comisión Teológica Internacional* ha pronunciado un juicio muy claro contra esta teoría, saliendo al paso de tantas imprecisiones al respecto:

> «No hay que pensar que Dios haya castigado o condenado a Cristo en lugar nuestro. Esta es una teoría que presentan erróneamente diversos autores, especialmente en la teología reformada»[602].

Hay que mencionar también que el mismo documento manifiesta el malestar de la Comisión hacia los conceptos o nociones de «sustitución expiatoria» y de «expiación vicaria»:

> «Si hablamos en sentido estricto y en el orden puramente nocional, no es fácil calificar de "*sustitución expiatoria*" o de "*expiación vicaria*" esta acción divina que trae irrevocablemente la salvación por la vida y la muerte del Salvador como por la resurrección que le constituye Salvador de una manera definitiva e irreversible»[603].

Este juicio muy claro de la Comisión contra la teoría de la «sustitución penal» no ha encontrado todavía la divulgación que se merece. Lo único que se le puede achacar es que hace una referencia demasiado fácil y ligera a la teología protestante. La Comisión podría haber hablado

---

[602] COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Quelques questions choisies touchant la cristologie*, IV, D, 7b, en *DocCth* 78 (1981) 229. Hay que señalar que hemos escogido la traducción francesa dado que la española deja bastante que desear. El texto aludido reza así en la traducción española: « (…) pero no (como muchos han dicho, sobre todo entre los protestantes) como si Dios lo hubiera "castigado" o "condenado"» (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos (1969-1996)*, IV, D, 7b, BAC, Madrid 1998, 238).

[603] COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Quelques questions choisies touchant la cristologie.*, IV, C, 3.3, en *DocCth* 78 (1981) 228. Hemos elegido la traducción francesa por los motivos ya aludidos en la nota anterior. Para la traducción española, cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos (1969-1996)*, IV, C, 3.3, *op. cit.*, 236. Cf. L. M. ARMENDÁRIZ, «Los mínimos de la cristología católica actual. Comentario al primer documento cristológico de la Comisión Teológica Internacional», *EstEcl* 60 (1985) 215-216, dice al respecto: «Afirmación clara ésta (IV, c, 3.3) que la Comisión Teológica Internacional hace acerca de la cortedad y aún impropiedad del lenguaje expiatorio habitual incluso en el Nuevo Testamento, y que convence tanto más cuanto más realce se dé, como en este párrafo, al valor salvífico de la vida entera de Jesús y a su resurrección y se atribuya a ésta el "constituirle salvador de modo definitivo e irrevocable", cosa que hasta ahora no se había afirmado».

de una enseñanza general de esta teoría extendida durante mucho tiempo, tanto en la teología católica como en la protestante[604].

2.2.- El pensamiento de los teólogos contemporáneos

Como se puede suponer, hoy en día, casi todos los autores –excepto unos pocos, sobre todo protestantes[605]- están de acuerdo en afirmar que esta teoría no puede ser asumida por la soteriología contemporánea y que no debe utilizarse para intentar explicar el misterio de la redención y de la salvación llevado a cabo por Cristo. Vamos a ver a continuación el pensamiento de algunos de los teólogos de nuestro tiempo sobre esta teoría. Para una clarificación mayor sobre las distintas posturas, los vamos a dividir en dos grupos: los que están a favor y los que están en contra de la teoría de la «sustitución penal»[606].

2.2.2.- *Autores a favor de la teoría*

a) *K. Barth*, como ya vimos, es un firme defensor de la teoría de la «sustitución penal» que fundamenta su teoría de la redención o de la «reconciliación», como la denomina él[607]. Hablando de Jesucristo como el

---

[604] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.***,** 391; ID., *Historia de los Dogmas*, t. I, *op. cit.*, 390.

[605] Entre los más conocidos destacan por parte protestante, K. Barth y W. Pannenberg. Por parte católica, señalar, sobre todo, a H. U. von Balthasar.

[606] El orden cronológico de los autores en los dos grupos lo hemos elaborado teniendo en cuenta la fecha de publicación de sus obras en castellano o en francés. Al tratarse de una teoría en cierto modo marginal que ya casi nadie acepta, el número de autores contemporáneos que se refieren a ella es notablemente inferior que el que trata de la «teoría de la satisfacción» de Anselmo, la cual suscita todavía hoy una acalorada crítica como ya vimos. Con todo, presentamos catorce autores.

[607] Cf. *supra*, 252-254; R. HAIGHT, *Jesús, símbolo de Dios*, *op. cit.*, 328, indica con claridad: «Barth presenta también la obra de Cristo como una teoría de la redención. De modo general, la concepción barthiana de la salvación es una teoría de la sustitución. Aunque haya algunas diferencias, esta noción cabe dentro del modelo general de Anselmo de Canterbury modificado por Lutero y Calvino… La teoría

«elegido de Dios» que hace posible la redención y la salvación de la humanidad, expresa la idea de que los hombres pecadores se encuentran bajo la cólera divina y están destinados a la reprobación y a la muerte. Por eso, para salvarlos, Dios elige y destina desde toda la eternidad a Cristo –y en él a todos los hombres- con el fin de que ocupe el lugar de la humanidad pecadora y pueda sufrir en su lugar la condena y el castigo que merecen:

> «El hombre en sí y como tal, él sólo, no puede más que repetir la acción de Adán (Gn 3). Y es por lo que, según el consejo y la voluntad de Dios, merece ser arrojado al mismo nivel que aquel que le tienta y le seduce. Se encuentra situado bajo la cólera divina, única respuesta que Dios puede dar a la criatura que viola y ultraja su condición. Expuesto al poder de la negación divina, es pasible de muerte. Pero he aquí la buena noticia: (…) por el decreto de Dios, Jesús ha tomado la cabeza y el lugar de los demás hombres, (…) porque ama a los hombres, Dios desde toda la eternidad hace llevar el peso del rechazo, de la cólera y de la muerte que ellos se han atraído, a aquel mismo en quien los ama y que ha elegido para que esté no solamente a su cabeza sino que ocupe su lugar. Desde toda la eternidad, destina al único ser obediente, a sufrir lo que todos los demás han merecido por su desobediencia, es decir a *cargar con el castigo* que reclama la justicia divina ultrajada… Desde entonces, es a él a quien golpean su cólera, su juicio, su castigo»[608].

El autor se pregunta: ¿por qué esto es así? ¿Por qué Cristo debe sustituirnos en la cólera, en el juicio y en el castigo? Y responde: porque nosotros no podríamos ni rechazar a Satán ni soportar el castigo. Por eso, Dios en su misericordia hacia nosotros, elige y destina a Cristo para esta misión, el cual debe sustituirnos y soportar el castigo en nuestro lugar:

> « ¿Por qué esta intervención del Dios justo a favor de los hombres injustos, por qué esta sustitución donde se ve, cosa inconcebible, al juez llegar a ser el acusado y el condenado? Porque su justicia es una justicia misericordiosa y es así precisamente como es la justicia perfecta… Porque él ve no solamente la culpabilidad sino también la impotencia de sus criaturas. Porque él sabe que si

---

de Barth de la obra de Cristo para nuestra salvación, que él denomina reconciliación, es una teoría de la sustitución».

[608] K. BARTH, *Dogmatique,* Vol. II, *La doctrine de Dieu,* t. 2, 1, Labor et Fides, Genève 1958, 126-127, 128. La cursiva es nuestra.

> éstas últimas no tienen el poder de rechazar a Satán, son todavía menos capaces de soportar y sufrir el rechazo que han merecido con él prestando oídos a su voz… En resumen, he aquí en qué consiste la libre gracia para todos los que Dios elige en el hombre Jesús: por el hecho mismo que en él Dios, el juez, toma y ocupa su lugar, el lugar del condenado, son totalmente absueltos, liberados de su pecado, de su culpabilidad y de su castigo. La cólera de Dios y la imputación de Satán no les tocan más. Al contrario, esta cólera y esta imputación significan su liberación, puesto que no son otra cosa que el libre movimiento de la justicia divina a la que Dios mismo se ha sometido por ellos»[609].

De esta forma, el «elegido de Dios» se convierte en el «reprobado de Dios». Es, a la vez, elegido y reprobado por Dios. Así, el castigo y rechazo que deberían abatirse sobre los hombres pecadores, van a recaer ahora sobre el propio Cristo:

> «El reprobado es el hombre renegado y rechazado, a causa de su pecado, por el justo juicio de Dios, el hombre abandonado a la condición de Satán y de su imperio, es decir a la perdición eterna. El hombre es condenado a sufrir este castigo porque ha suscitado y atraído sobre él el poder mortal de la enemistad divina. Tal es la amenaza que pesa sobre el reprobado y de la cual la vida de cada hombre habría debido normalmente acarrear la ejecución. Pero, en la elección de Jesucristo, esta amenaza ha sido desviada precisamente de todos nosotros, para caer sobre el Hijo de Dios, y sobre él sólo. La vida del reprobado se ha convertido para nosotros una imposibilidad objetiva, porque Dios la ha destinado a su propio Hijo. (…), es sólo Jesucristo quien es el reprobado, el portador de todo el pecado y de toda la culpabilidad del hombre, así como del castigo que es consecuencia del mismo»[610].

Existe, pues, como una especie de veredicto y de sentencia de Dios sobre el hombre pecador sustituido por Cristo, que tiene un doble contenido. Es, en primer lugar, un veredicto de condenación:

> «Es por una parte un veredicto de condenación. Con la verdad, la validez y la eficacia que posee una sentencia divina que no solamente ha sido pronunciada, sino que ya ha sido ejecutada y ha sido dictada así de una vez por todas, estipula que el hombre transgresor, pecador y saboteador de la alianza, tal como Dios lo encuentra y tal como debe reconocerse él mismo, no existe más, ha sido ejecutado, liquidado; desterrado del mundo, no es necesario contar más con él y no tiene ya ningún futuro. En efecto, Jesucristo ha tomado su lugar, que es el de

[609] *Ibid.*, 128-129.
[610] *Ibid.*, 344-345.

> un malhechor. Y, en su lugar, ha sufrido la muerte merecida por los malhechores. El juicio del hombre pecador ha tenido lugar. No puede ser anulado y no tiene ya necesidad de ser repetido, después que Jesucristo lo ha sufrido por nosotros. El hombre que rompió la alianza fue enterrado, suprimido, desapareció de la escena, con aquel que fue bajado muerto de la cruz del Gólgota… He aquí como ha tratado Dios al hombre culpable de romper la alianza con él… No podía y no quería utilizarlo, ni soportarlo ya más tiempo. Debía apartarlo definitivamente, recusar y condenar su existencia. Y esto es lo que ha hecho»[611].

Y, en segundo lugar, es un veredicto de absolución:

> «Es un veredicto de absolución. Siempre con la verdad, la validez y la eficacia que posee un sentencia divina que no solamente ha sido pronunciada, sino que ya ha sido ejecutada y que ha sido dictada así de una vez por todas, estipula que Dios acepta al hombre y que le es permitido a este último reconocer –conforme a su elección eterna y a su investidura de compañero de alianza- que es un servidor fiel, un amigo y un hijo querido de Dios»[612].

Pero, ¿cómo es posible esto? ¿Cómo puede ser el hombre primero condenado y luego absuelto? El autor dice que esto es posible sólo gracias a que Jesucristo nos ha sustituido, sufriendo en nuestro lugar la cólera de Dios:

> «Dios ha ejecutado su veredicto de condenación a muerte. Pero lo ha hecho con el fin de liberar al hombre que acepta, el hombre que es no solamente inocente sino justo, porque lleva a cabo su voluntad. Este hombre, y solamente él, constituye el futuro de la humanidad. Pues Jesucristo ha tomado su lugar. Y, en su lugar, ha realizado la obediencia que vuelve al hombre compañero de la alianza divina, y ha encontrado así la aceptación de Dios. ¿Cómo? Tomando sobre él el pecado de todos los hombres y sufriendo la muerte que habían merecido, ofreciendo en su propia persona el sacrificio que debía tener lugar para que Dios pueda hacer valer su derecho sobre el hombre; aceptando sufrir en su cuerpo y en su alma la cólera de Dios, la quemadura de su amor. Es en esto que ha sido obediente y justo a los ojos de Dios; y puesto que ha tomado el lugar de todos los hombres, Dios reconoce que en él cada hombre es obediente y justo»[613].

---

[611] K. BARTH, *Dogmatique,* Vol. IV, *La doctrine de la reconciliation*, t. I, 1, *op. cit.,* 97.
[612] *Ibid.,* 97-98.
[613] *Ibid.,* 98.

Todas estas ideas, un tanto desperdigadas en su obra y que hacen referencia a su teoría de la redención –que él llama teoría o doctrina de la reconciliación-, las encontramos conjuntadas y detalladas en la metáfora del «juez juzgado en lugar nuestro»[614]. Barth explicita aquí su «teoría de la reconciliación» en los cuatro puntos siguientes que vamos a ver someramente.

Primero: El hombre no es su propio juez ni el del prójimo. Jesucristo, al venir a este mundo, es el verdadero juez divino a través del cual se efectúa un juicio contra la maldad de los seres humanos. El ha ocupado nuestro lugar como juez:

> «Jesucristo ha sido y es por nosotros porque como juez ha tomado nuestro lugar. Lo hemos visto: en su raíz y en su origen, el pecado es la presunción con la que el hombre quiere ser él mismo su propio juez y el juez de su prójimo… Él se convierte en pecador porque quisiera ser como Dios: un juez… Ser hombre quiere decir prácticamente: querer ser juez, querer poseer el poder de declararnos nosotros mismos justos y libres, y declarar a los demás más o menos culpables… El acontecimiento de salvación que ha tenido lugar en Jesucristo no es solamente una puesta en cuestión de esta posición humana, un ataque contra esta fortaleza, sino que constituye su destrucción… Jesucristo, verdadero hombre y verdadero Hijo de Dios, ha venido a ocupar el lugar de cada hombre, es decir que él ha penetrado hasta en el dominio más interior donde cada hombre es en sí y para sí. Es a Jesucristo, y no al hombre, a quien pertenece este santuario. ¿Qué es el hombre en relación a él? Un desposeído, un expulsado, una *displaced person*»[615].

Así, el verdadero juez de sí mismo, de los demás y de la historia no es el hombre pecador sino Jesucristo:

> « (El hombre) no es juez. Jesucristo es juez. El es juez no solamente por encima de nosotros: como la instancia suprema que habríamos finalmente de tomar en consideración y respetar. Lo es radicalmente y totalmente: por nosotros, en nuestro lugar. El conoce, aprecia, decide exactamente allí donde nosotros

[614] Cf. *Ibid.*, 222- 297. Para una visión sucinta y resumida de su teoría de la redención, cf. K. BARTH, *Esbozo de Dogmática, op. cit.*, 134-140.
[615] K. BARTH, *Dogmatique,* Vol. IV, *La doctrine de la reconciliation*, t. I, 1, *op. cit.,* 244.

> estimamos que nos pertenece hacerlo. En realidad, no es a nosotros, sino a él que corresponde hacerlo, y él no falla allí. Pues es preciso que haya un juicio, y que ese juicio provenga de un conocimiento, de una apreciación, de una decisión. Ser hombre significa existir en la historia un juicio semejante. No –y ahí está el impase del que Jesucristo nos desvía- en la historia del juicio donde el mismo hombre es juez, sino en la historia del juicio donde la función de juez es la del mismo Dios. Es esta función de Dios, juez del hombre, la que ha sido restablecida de una vez por todas en Jesucristo»[616].

Segundo: este juez –Jesucristo- toma nuestro lugar como pecadores y viene al mundo, a la vez, para juzgarlo y para ser juzgado por Dios en lugar nuestro:

> «Jesucristo ha sido y es por nosotros porque ha tomado nuestro lugar, el de los pecadores que somos. Esto parece duro de entender y exige una explicación… Digámoslo de entrada: él no toma nuestro lugar para hacer en él lo que nosotros hacemos. Ocupando nuestro lugar como juez, ocupa el lugar que le vuelve a venir, que es el suyo desde toda la eternidad. Y no ejerce un juicio injusto como el nuestro, sino el justo juicio de Dios… Pero he aquí que sobrepasa todo entendimiento. Actúa como juez en nuestro lugar para tomar sobre él lo que hacemos en este lugar, afín de asumir él mismo la responsabilidad… El se distingue de esta sociedad, se opone a ella, la juzga y la condena, para ser el portador y el defensor de su causa perversa, para exponerse él mismo a la acusación y al veredicto que nosotros merecemos… Y porque lo hace, ella cesa de ser nuestro pecado, no nos concierne más: el derecho y la posibilidad para nosotros de continuar tratándola y defendiéndola como nuestra causa, nos son definitivamente rehusados y quitados»[617].

De esta forma, se eliminan nuestra culpa y nuestro pecado, pues Jesucristo carga con ellos. Nuestro pecado es perdonado, siendo nosotros liberados de él:

> «Jesucristo es el hombre que ha tomado esta vía funesta de suerte que nosotros somos desposeídos de la misma y no puede ser ya la nuestra. Pero por este motivo ella se ha convertido en su vía: el pecado que cometemos siguiéndola se ha convertido en su pecado, la acusación, el juicio y la maldición que resultan para nosotros de ello han caído sobre él. El ha llegado a ser el injusto entre aquellos que, porque él lo ha llegado a ser y lo es por ellos, no pueden ya

[616] *Ibid.*, 244-245.
[617] *Ibid.*, 248-249.

> serlo[618],… El, el Dios que elige y el único hombre elegido en una sola y misma persona es, en tanto que es el Dios que rechaza y juzga el pecado en la carne, igualmente el único hombre rechazado: el cordero que lleva el pecado del mundo para que el mundo no deba y no pueda ya llevarlo, para que el sea radicalmente y totalmente liberado de ello»[619].

Como resultado de esta acción, Jesucristo es el único juzgado, condenado y rechazado, siendo el hombre pecador liberado de todo ello:

> «Sólo Jesucristo es pues en medio de nosotros el hombre juzgado, condenado y rechazado, exactamente como él es el único hombre en ejercer la función de juez… Sólo el orgullo que nos hace rechazar el someternos a él como al juez que ejerce la justicia en nuestro lugar podría todavía hacernos olvidar que ha sido hecho pecador por nosotros. En este caso, continuaríamos naturalmente pensando que la causa que ha asumido es siempre nuestra propia causa, y que podemos y debemos en consecuencia llevar todavía la responsabilidad del pecado delante de Dios. Ahora bien he aquí la buena noticia: nuestro pecado no es ya nuestro pecado, sino el de Jesucristo. Dios mismo, como Hijo obediente del Padre, lo ha hecho suyo. Y es así que lo ha juzgado y nos ha juzgado a nosotros mismos, que lo cometemos»[620].

Tercero: Jesucristo es juzgado en nuestro lugar por Dios en su pasión y muerte. El asume el juicio de la cólera de Dios para salvarnos. Los acontecimientos del Viernes Santo constituyen para Barth el punto decisivo de la historia. El juicio redentor de Dios tuvo lugar en un día de sufrimiento:

> «Jesucristo ha sido y es por nosotros por que ha sufrido, ha sido crucificado y ha muerto en nuestro lugar… ¿Qué ha pasado en el sufrimiento y muerte de Jesús? (...): en este sufrimiento y esta muerte, Dios ha reconciliado consigo y vuelto a traer a él, en su Hijo, al mundo que se ha separado de él, le contradice y le resiste… El mismo hombre (…) no puede hacer nada para escapar a la cólera de

---

[618] Barth llega a decir que nosotros no podemos ya ser injustos, que no tenemos nada en común con el pecado y que ni tan siquiera podemos ya pecar: «Si Jesucristo ha intervenido para cargarse con muestra causa perversa, si ha tomado verdaderamente nuestro lugar de pecadores, se sigue que nosotros no tenemos nada en común con el pecado, que no podemos sencillamente ya hacer el mal… La posibilidad de volver atrás nos ha sido completamente quitada… Por el instante, nos basta constatar esto: aquel que descubre que Jesucristo es el sólo gran pecador que ha tomado su lugar, aquel que, en consecuencia, se reconoce a sí mismo en Jesucristo –como el pecador al que Jesús ha sustituido- no puede ya atribuirse la libertad de pecar» (*Ibid.*, 255-256).

[619] *Ibid.*, 249-250.

[620] *Ibid.*, 250-251.

> Dios que le amenaza allá donde él se ha situado… Si es preciso decir esto,.. es a partir del hecho que, según el decreto eterno de Dios que ha entrado en vigor y se ha revelado, era necesario nada menos que él mismo para enderezar nuestra naturaleza pervertida (…), y para salvarla así de la ruina… Dios ha intervenido en persona –tal es la buena noticia del Viernes Santo-. Lo ha hecho en el sufrimiento y la muerte de Jesús: en el acontecimiento donde él, el juez, se ha entregado a nosotros para dejarse juzgar»[621].

El autor considera los acontecimientos del Viernes Santo como la salvación objetiva, la cual fue realizada completamente por Dios y para nosotros, pero totalmente sin nosotros:

> «Dios ha actuado pues sin nosotros, sin el mundo, sin recibir consejo o asistencia de todo lo que es carne y vive todavía en la carne –con una sola excepción casi: la carne de Jesucristo. Lo que ha hecho, lo ha hecho únicamente por su Palabra convertida en esta carne… No hay otra reconciliación del mundo con Dios que la que ha tenido lugar en el hombre Jesús y que, en él, aprovecha al mundo entero y, directamente o indirectamente, a cada hombre»[622].

Pero, ¿por qué tuvo que morir Jesús para que tuviera lugar esta reconciliación? El autor agurmenta diciendo que, como la consecuencia última del pecado es la muerte, el hombre pecador debía morir. Como Cristo nos sustituye, debe morir también –en nuestro lugar- y en su muerte destruir el pecado:

> «Debemos buscar la respuesta a esta pregunta prestando una gran atención a la noción y a la existencia del pecado humano, lo que significa: a la relación del pecado con la realidad de la reconciliación por una parte, y con la de la muerte por otra… Lo que está en juego en la reconciliación es la liquidación del pecado: en tanto que es la rebelión del hombre contra Dios y la causa de la muerte a la que está condenado sin esperanza. Para ejecutar el juicio contra el pecado, el Hijo de Dios nos sustituye, toma nuestro lugar de pecadores. Pero –hombre en nuestro lugar- ejecuta este juicio siguiendo, en su calidad de Hijo de Dios, nuestro camino de pecadores hasta su fin amargo: la muerte, la destrucción, el alejamiento de Dios. Entrega pues, en su propia persona, el hombre pecador y, con él el pecado, al no-ser que le llega –a la nada a la cual el hombre pecador está avocado y hacia la cual se precipita ineluctablemente»[623].

---

[621] *Ibid.*, 258, 264-265.
[622] *Ibid.*, 265.
[623] *Ibid.*, 266-267.

Barth dice también que Jesús muere para llevar hasta las últimas consecuencias el juicio contra los hombres pecadores, sufriendo en nuestro lugar el «castigo» que habíamos atraído sobre nosotros:

> «Se puede decir también: llevó a cabo ese juicio sufriendo él mismo el castigo que hemos atraído sobre nosotros… Mi abandono de Dios tiene por consecuencia el hecho de que Dios se separe de mí para entregarme al aniquilamiento. Ahí donde su amor es rechazado, toma las formas de la cólera que mata. Si pues Jesucristo ha seguido hasta el final nuestro camino de pecadores, es decir hasta en las tinieblas de fuera, se puede decir, con Is. 53,5, que ha sufrido el castigo que nosotros merecíamos»[624].

Sin embargo, observa que no hay que poner en primer lugar la noción de «castigo» en la doctrina de la reconciliación, como lo han hecho ciertas interpretaciones de la misma, aunque esa noción sea cierta y ocupe su lugar en dicha doctrina:

> «Pero no conviene, como se ha hecho en ciertas interpretaciones de la doctrina de la reconciliación (que siguen a ANSELMO DE CANTORBERY, especialmente) convertir la noción de castigo en la noción mayor: ni en el sentido que Jesucristo, sufriendo nuestro castigo, nos ha evitado el sufrirlo nosotros mismos, ni en el sentido que "satisface" por él a la cólera de Dios… Lo que es capital, no es que ha sufrido lo que nosotros deberíamos sufrir de suerte que no hemos de sufrirlo: a saber el aniquilamiento al que somos abocados por nuestro pecado y, en consecuencia, el castigo que nos llega. *Ciertamente, esto también es verdad*. Pero esto no es más que el resultado del acontecimiento decisivo que ha tenido lugar en el sufrimiento y la muerte de Jesucristo: sufriendo la muerte, en nuestro lugar de pecadores, ha puesto fin en su persona a nuestra condición de pecadores, y por ahí, ha abolido el mismo pecado»[625].

En definitiva, Jesucristo ha suprimido la acusación, la condenación y la reprobación de la que éramos objeto. En su persona nos ha entregado

---

[624] *Ibid.*, 267. Cf. K. BARTH, *Esbozo de Dogmática, op. cit.*, 140, expresa las mismas ideas: «Dios destruye el pecado. Y no lo hace pese a su justicia; al contrario, la justicia de Dios consiste precisamente en que quiere salvarnos y nos salva… Ciertamente no sin que se sufra el castigo y sobrevenga la pena entera; pero es Él quien se pone en el lugar del culpable… Dios ocupa nuestro puesto y toma sobre sí nuestro castigo. Lo toma, en efecto, para quitárnoslo realmente. Lo que en verdad y de hecho habría debido alcanzarnos queda ya alejado de nosotros en la muerte de Cristo… Podemos reconocer que el precio por nosotros está pagado, de manera que estamos absueltos del pecado y sus consecuencias».

[625] K. BARTH, *Dogmatique,* Vol. IV, *La doctrine de la reconciliation,* t. I, 1, *op. cit.*, 267. La cursiva es nuestra.

como pecadores al aniquilamiento, y por ese camino, ha abolido, borrado y destruido el pecado. El hombre pecador, el primer Adán, el cosmos en lucha con Dios, en una palabra, «este mundo perverso» (Gal 1,4) ha sido clavado con él en la cruz, aniquilado y enterrado:

> «Jesucristo, por una parte ha abierto una página nueva en la historia de la alianza entre Dios y el hombre: ha llevado a cabo la reconciliación, restablecido la paz con Dios, haciendo de nuevo posible el acceso del hombre a Dios… Y por otra parte –no sufriendo nuestro castigo sin más, sino entregando al hombre pecador y al pecado al aniquilamiento que ha llevado a cabo *sufriendo nuestro castigo*- ha obstruido la fuente de nuestra ruina, y ha tomado igualmente todas las medidas para que no tengamos que sufrir lo que merecíamos; en una palabra, ha abolido y dejado sin objeto la acusación, la condenación y la reprobación que pesaba sobre nosotros, nos ha arrancado de la perdición y salvado de la muerte eterna»[626].

Cuarto: Jesucristo hace en nuestro lugar lo que es justo. A primera vista parece que su sufrimiento y su muerte son aspectos negativos de la reconciliación. Sin embargo, toda la acción de Dios realizada en Jesús es positiva; es el sí de Dios al género humano. Es Dios el que reconcilia la existencia humana consigo mismo:

> «Jesucristo ha sido y es por nosotros porque en nuestro lugar, el ha hecho lo que es justo delante de Dios, es decir en verdad… Nos queda ahora constatar que el aspecto de la reconciliación así llevada a cabo por nosotros en él parece ser puramente negativo… (La justicia de Dios) no puede ser más que su obra, su acción "por nosotros". Y porque, *rebus sic stantibus*, este "sin nosotros" significa "contra nosotros", la acción de Dios debe tener un aspecto negativo, y Jesucristo debe ser el juez, el hombre juzgado y el cumplimiento del juicio, en su propia persona; dicho de otra forma, su obra y su Palabra coinciden con su sufrimiento y su muerte. Pero éste no es más que el aspecto negativo de la plenitud positiva de la justicia divina,… El sufrimiento y la muerte de Cristo son el no por el que Dios ha retomado y expresado, en nuestras dimensiones temporales y espaciales, el sí que había decidido decir al hombre desde toda la eternidad. Porque Jesucristo es el sí de Dios pronunciado en el seno de la historia universal y llegado a ser él mismo histórico, Dios es por nosotros, *pro nobis*, en Jesucristo»[627].

---

[626] *Ibid.*, 268.
[627] *Ibid.*, 270-271. La cursiva es nuestra.

Y en toda esta acción de Dios, Jesucristo aparece como el hombre justo, al ser el único obediente a Dios. Todos los demás son desobedientes e injustos:

> « (…) en esta acción de Dios, Jesucristo ha estado entre nosotros, ha vivido por nosotros y actúa en nuestro lugar como el hombre justo: "él el justo, por los injustos" (1 Pedro 3,18)… Pero es el hombre justo porque, siendo el Hijo obediente de su Padre en el cumplimiento de la acción de la reconciliación, ha vivido y actuado como el único hombre obediente a Dios. Pues lo que es justo sobre la tierra, en el mundo de los hombres, en la historia, es la obediencia de la creatura… Siendo obediente, el hombre vive y actúa, en efecto, en la libertad, y es fiel a su esencia de criatura de Dios… En el pecado, es decir en la desobediencia, el hombre sacrifica esta libertad, y por ello cesa de ser fiel no solamente a Dios sino también a su propia esencia de criatura de Dios. Tal es su injusticia… Cada hombre es cautivo de esta injusticia, y por ello es injusto delante de Dios, su Creador»[628].

Como consecuencia de esto, se descubre el aspecto positivo de la reconciliación efectuada en la pasión y muerte de Jesús: la abolición de la injusticia y pecado humanos a través del «hombre nuevo» obediente y libre, Jesucristo. En él se da el inicio de un nuevo cielo y de una nueva tierra para toda la humanidad:

> «La reconciliación, es positivamente hablando, la abolición de esta injusticia por la existencia de un solo hombre obediente y así libre. Este hombre es "el hombre nuevo". Y es en cuanto tal, y en consecuencia, como hombre obediente y libre, que Jesucristo ha obrado por nosotros en el cumplimiento de la acción divina de la reconciliación, es decir en su pasión… Es así que ha hecho en su lugar lo que es justo a todos y por ellos; es así que en su lugar y por ellos, no ha querido continuar el juego del pecado, sino que ha vuelto al lugar donde han caído en el pecado: al lugar que vuelve a colocar a la criatura frente por frente con Dios. Por ahí mismo, ha anulado en su propia persona el pecado original… Así pues ha tenido lugar el acontecimiento positivo, oculto en su pasión que representa el aspecto negativo de la acción de la reconciliación divina… "ha cumplido toda justicia" (Mat 3,15). Ella ha hecho de su vida entera y del juicio de Dios el gran día de la reconciliación, el día que marca el comienzo de un nuevo cielo y de una nueva tierra, el día del nacimiento del hombre nuevo»[629].

---

[628] *Ibid.*, 271-272.
[629] *Ibid.*, 272-273.

Visto el pensamiento del autor, ¿qué podemos decir respecto de su propuesta que el llama «doctrina de la reconciliación»? Ni que decir tiene que K. Barth es un gran teólogo y que su obra teológica es de una calidad, riqueza y profundidad admirables. Dicho esto, lo cual es de justicia, debemos indicar que su teoría o «doctrina de la reconciliación» es en definitiva una teoría de la «sustitución penal» que, aunque bastante más matizada que en Lutero, Calvino y sus seguidores, no deja de tener las mismas o parecidas deformaciones teológicas que ya hemos visto anteriormente[630], por lo que la teoría de Barth de la «redención» o de la «reconciliación» no debe ser aceptada en la soteriología contemporánea para explicar la acción salvífica de Cristo. Además de las deformaciones teológicas ya mencionadas hay que señalar que su concepción de la «sustitución» de Jesucristo «por nosotros», en la que estamos imposibilitados en nuestra libertad hasta el punto de que no podemos ya obrar el mal siendo meros espectadores de la obra salvadora de Dios en Jesucristo, no es hoy aceptable. Tampoco su concepción de un «Dios-juez», que despliega su cólera, su condenación y su castigo, primero sobre los hombres y luego sobre Cristo -que ocupa su lugar- es hoy asumible, incluso aceptando el esfuerzo del autor por presentar esta imagen punitiva del Dios-juez envuelta de entrañas de misericordia, diciendo que lo hace por amor hacia nosotros y por nuestro bien[631].

---

[630] Cf. *supra*, 276.

[631] En este sentido P. TERNANT, *Le Christ est mort pour tous, op. cit.,* 31-32, se expresa en estos términos: «No hace tanto tiempo, K. Barth, que ha dejado hermosos desarrollos sobre la "doctrina de la reconciliación", creía leer sin embargo en el Nuevo Testamento que el Hijo de Dios "se encuentra él también bajo la cólera y el juicio de Dios, que viene a embestir y romper contra él", y que "Dios tiene juicio contra él", pues "él sufrió el sufrimiento de los hijos de Israel castigados por Dios su Padre", el castigo de todos los hombres. Para que nosotros fuéramos redimidos y reconciliados, ha sido preciso que Jesús fuese condenado por Dios en nuestro lugar». Cf. R. HAIGHT, *Jesús, símbolo de Dios, op. cit.,* 329, hablando de los aspectos de la teoría de la redención de Barth expresa algo parecido: «Pero la palabra de Dios también sufrió el castigo debido al pecado en lugar nuestro; sufrió y murió».

b) *W. Pannenberg* defiende, como hemos indicado anteriormente, la teoría de la «sustitución penal» bajo la modalidad de la «sustitución en el castigo»[632] pero, lo hace de una forma más matizada, teniendo en cuenta además la historia y la resurrección de Jesús[633]:

> «La muerte de Jesús en cruz se ha manifestado a partir de su resurrección como el castigo sufrido en nuestro lugar por la existencia de la humanidad que ha ofendido a Dios»[634].

El autor comienza señalando que son las autoridades judías las que han acusado a Jesús y le han conducido a la muerte, pero indica a continuación –y esto es lo más grave- que su actuación ya estaba «predeterminada» desde toda la eternidad por Dios, así como la necesidad de los sufrimientos que Jesús tuvo que soportar:

> «Con esto se relaciona la idea de que las autoridades judías que han acusado a Jesús no han frustrado en modo alguno la voluntad divina, sino que más bien su actuación estaba predeterminada ya por el designio oculto de Dios (Hch 2,23; 4,28). Lo mismo expresa también la necesidad divina que, según Mc 8,31 –originariamente uno de los sumarios de la pasión de los que ha nacido la tradición de Jerusalén sobre la pasión-, se cernía sobre los sufrimientos que Jesús padeció»[635].

Esta teología no se puede aceptar en la actualidad. No es que Dios haya «predeterminado» la muerte cruenta de Jesús y la actuación condenatoria de los judíos desde toda la eternidad. El Padre no ha enviado a su Hijo para morir, sino para vivir y anunciar la buena nueva del Reino de

---

[632] Cf. *supra,* 259.

[633] P. TERNANT, *Le Christ est mort pour tous, op. cit.,* 34, manifiesta que «por estos dos aspectos (la historia y la resurrección), sobre todo el segundo, se distingue felizmente de los defensores clásicos de las teorías anteriores sobre la satisfacción y el castigo. Pero no se apega menos, muy claramente, a la teoría de la sustitución penal, con todos sus inconvenientes». Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática,* vol. 4, *op. cit.,* 270, indica que «siguiendo a Lutero, Pannenberg mantiene el carácter penal de la pasión de Jesús».

[634] W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología, op. cit.,* 303.

[635] *Ibid.,* 305-306.Cf. W. PANNENBERG, *Teología Sistemática,* vol. II, *op. cit.,* 472, donde expresa parecida idea: «De acuerdo con ello, todo el itinerario terreno del Hijo se hallaba ordenado de antemano, según la providencia de Dios, a la muerte en cruz de Jesús. Por tanto, todo el envío de Jesús por el Padre se ordena a la muerte representativa y expiatoria en la cruz**».**

Dios a los hombres pecadores. No era la voluntad del Padre que su Hijo fuese rechazado, condenado, torturado y muerto en una cruz sino, más bien, la voluntad de los hombres pecadores. El Padre y el Hijo respetan la libertad humana hasta este extremo de maldad y, a través del camino de destrucción elegido por los hombres, abren un camino de salvación para toda la humanidad. Pero decir que Dios ha «predestinado» a Jesús al castigo de una muerte cruenta y a unos sufrimientos intolerables es blasfemo[636].

El autor piensa que el motivo de condenación de los judíos contra Jesús ha sido la blasfemia contra la ley, al considerar el Sanedrín que Jesús se atribuye una autoridad que corresponde sólo Dios:

> «La acusación ha sido provocada más bien por determinados hechos concretos, quizá por una frase de Jesús contra el templo (Mc 14,58) o por su actuación arbitraria en el templo (Mc 11,15-17). Sobre este punto ya no puede precisarse más. Sin embargo, el motivo profundo del conflicto que ha llevado a la acusación hay que buscarlo ciertamente en el conjunto de la actuación de Jesús, y concretamente en la forma como se ha puesto por encima de la ley y se ha apropiado en su comportamiento de la misma autoridad de Dios… El cargo de blasfemia (Mc 14,64) por razón de apropiarse de un poder y de una autoridad que únicamente correspondía a Dios debió haber sido el auténtico motivo de la acción de las autoridades judías contra Jesús, fueran cuales fueran los pretextos concretos con los que se promovió la acusación de la misma»[637].

Pero si Jesús ha resucitado de entre los muertos, entonces Jesús no es el blasfemo sino que lo es, más bien, aquel –el Sanedrín- que le ha condenado en nombre de la ley. Es Dios mismo quien ha confirmado a

---

[636] Cf. W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, vol. II, *op. cit.*, 474, donde insiste el autor en que Dios impone a Jesús la muerte cruenta: «Por tanto, al asumir Jesús su futura muerte no sólo como destino impuesto sobre él por sus enemigos, sino por Dios mismo**,** estaba actuando en un sentido más profundo el Hijo de Dios ocultamente presente en él, que, en obediencia al Padre se ofrecía a sí mismo en sacrificio por la salvación del mundo (Ef 5,2)».

[637] W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, *op. cit.*, 311, 312.

Jesús y el que ha desautorizado a los judíos y a la misma ley, la cual expresaba de forma deficiente su voluntad:

> «Sólo a partir de la luz de la resurrección de Jesús se ilumina todo bajo una luz muy diferente. Si la resurrección de Jesús de entre los muertos únicamente podía concebirse como un acto del mismo Dios, como una confirmación de su actuación prepascual, entonces se derrumba el juicio fundamentado de los judíos. Si Jesús ha resucitado realmente, entonces –y sólo entonces- no es Jesús el blasfemo, sino aquel que le ha recusado en nombre de la ley. Más aún, si el Jesús que ha sido rechazado en nombre de la ley ha sido resucitado por Dios, entonces la misma ley tradicional se ha manifestado por lo menos como una expresión deficiente de su voluntad»[638].

A partir de esta clarificación, el autor vuelve al tema de la «sustitución penal» y observa que, el «castigo» de la muerte cruenta que Jesús ha sufrido lo ha soportado en lugar de los verdaderos culpables:

> «Desde el punto de vista de la resurrección, es evidente que Jesús ha muerto como justo y no como blasfemo. Más bien los blasfemos han sido aquellos que le han recusado y han promovido su muerte. El castigo que le han deparado correspondía en justicia a aquellos que le condenaron. El cargó sobre sí, por tanto, con su castigo»[639].

Y estos culpables que merecen el castigo no son solamente el Sanedrín, sino todos aquellos judíos que se encontraban unidos a la autoridad de la ley –dada la identidad entre el judío fiel y la ley-, pues, la intención de la ley constituía el elemento decisivo para condenarle:

> «Esto significa que cualquier judío fiel a la ley que hubiera ocupado el lugar de la autoridad judía tenía que haber actuado de una forma idéntica o parecida. De este modo, a partir de la resurrección de Jesús, no sólo el círculo de sus jueces judíos sino en principio cualquier judío que vivía bajo la autoridad de la ley y estaba unido a ella se ha manifestado como blasfemo. La pena de muerte que

[638] *Ibid.*, 314.
[639] *Ibid.*, 320. Cf. W. PANNENBERG, *Teología Sistemática,* vol. II, *op. cit.,* 458, donde todavía lo expresa más claramente: «A la luz de la resurrección se mostró que los jueces terrenos eran quienes se habían arrogado injustamente una autoridad divina contra Dios en la persona de su Enviado. De ahí que fueran ellos los verdaderamente merecedores de la sentencia de la muerte que cargaron sobre Jesús. La inversión del sentido de los sucesos que llevaron hasta la crucifixión de Jesús, muestra que Jesús murió literalmente en lugar de los que lo habían condenado».

> Jesús ha sufrido es un castigo que corresponde a todo el pueblo, desde el momento en que estaba unido a la autoridad de la ley»[640].

Visto que todo el pueblo judío es culpable y merecedor del castigo, ahora, el autor extiende la culpabilidad y el castigo a toda la humanidad. Para ello utiliza la idea de Pablo que vincula el pecado de los hombres a la muerte y también su relación con la ley judía. Así, Jesús sufre el castigo en lugar de toda la humanidad pecadora:

> «Con la verdad antropológica de esta concepción referente al hecho de que toda la humanidad ha incurrido en la muerte a consecuencia del pecado se relaciona el aserto de que Jesús ha muerto "por nuestros pecados" y no solamente por los pecados de los judíos. Desde este momento, los judíos que por la resurrección de Jesús se han manifestado como blasfemos son únicamente los representantes de toda la humanidad con respecto a Jesús. Según Pablo, la ley judía contiene precisamente algo que es universalmente válido (cf. Rom 2,14 s.)… Desde el momento en que el significado universalmente humano de la ley judía se concibe como una formulación concreta de la relación válida en general entre el acto y la consecuencia de los actos y como una figura de la forma jurídica de la vida comunitaria realizada de distinto modo en los diversos lugares, el pueblo judío ha constituido de hecho el representante de la humanidad en general, por cuanto ha recusado a Jesús como blasfemo en nombre de la ley… Jesús ha padecido la muerte de la que todos se habían hecho acreedores, la muerte del blasfemo. En este sentido él ha muerto por nosotros, por nuestros pecados»[641].

A esta sustitución de Cristo por nosotros en la muerte y en el castigo la llama «representación inclusiva» (el concepto lo toma de Philip Konrad Marheineke), que expresa la idea de que la muerte de los hombres ya no se produce en el «abandono total» de Dios que padeció Cristo sino en la comunión con él:

> «Esto no significa ciertamente que nosotros ya no debamos morir. Pero es verdad que nadie debe padecer ya la muerte de la recusación total que Jesús ha

---

[640] W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología, op. cit.,* 322. Cf. ID., *Teología Sistemática,* vol. II, *op. cit.,* 458, donde habla de la expiación representativa de Cristo por todo el pueblo judío: «De modo que, una vez que su muerte se entendió como expiación, esta interpretación pudo ponerse en relación con la representación que se daba de hecho en que Jesús hubiera padecido la muerte en lugar de sus jueces y de todo el pueblo representado por ellos».

[641] W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología, op. cit.,* 324, 325, 326.

> padecido… Nadie que esté en comunión con Jesús debe padecer ya esta muerte de condenación eterna. Quien está unido con Jesús ya no muere solo, excluido de cualquier comunión y separado sobre todo de la comunión con Dios y de su futura salvación… En esto consiste la idea de representación inclusiva desarrollada por Ph. Marheineke. La muerte de Jesús implica en sí misma la nuestra, de forma que con ello se convierte en una muerte con esperanza. Con todo, también la representación inclusiva contiene un elemento que corresponde sólo exclusivamente a la muerte de Jesús. Ünicamente *él sufrió la muerte del abandono total*, mientras que la muerte de todos los demás hombres puede encontrar acogida en la comunión con él»[642].

De esta manera, nadie está condenado si está unido a Jesús. Todos los que mueran estando en comunión con él, mueren en la esperanza de su resurrección.

¿Qué podemos decir sobre la propuesta de Pannenberg? En primer lugar, la teoría de Pannenberg supone un intento de salvar las teorías de la «sustitución penal», al pretender subsanar las carencias que presentan las mismas, tomando en consideración la historia y la resurrección de Jesús a la hora de explicar la acción salvífica de Cristo. No obstante, el reajuste llevado a cabo por el autor sigue suscitando graves problemas y su interpretación sigue estando muy cercana de la teoría penal[643].

---

[642] *Ibid.*, 326-327. La cursiva es nuestra. Cf. W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, vol. II, *op. cit.*, 460, 462-463, donde explicita esta idea: «El inocente sufrió la pena de muerte que, en cuanto consecuencia ruinosa del pecado, es el destino de aquellos en cuyo lugar él murió. Esta pena vicaria, que ha sido calificada acertadamente como padecimiento de la cólera de Dios sobre el pecado, funda a partir de Jesucristo la comunión con todos los hombres y con su destino en cuanto pecadores, vinculación que constituye el fundamento para que la muerte de Jesús pueda servir de expiación en su favor. Aquí, representación y expiación no tienen la virtud de que los representados queden ya liberados de su propia muerte. Significan más bien que a los representados por Jesucristo se les abre la posibilidad, mediante la unión de su propia muerte con el morir de Jesús, de tener acceso a la esperanza de participar en la nueva vida de la resurrección de los muertos, manifestada ya en Jesús (Rom 6,5)… La idea aquí presente de una representación inclusiva concibe a Jesús como representante de la humanidad en su conjunto».

[643] Así lo entiende CH. DUQUOC, *Cristología. Ensayo dogmático*, t. 2, *op. cit.*, 250: «El reajuste histórico realizado por W. Pannenberg suscita problemas tan serios, por lo menos, como las teorías penales y las teologías de la satisfacción. La interpretación de W. Pannenberg sigue estando, de todas formas, muy cerca de la teoría penal: Jesús muere como blasfemo; al morir así, agota la pena debida al pecado; al resucitar en virtud de su inocencia, la ley queda abolida y, desde entonces, es la gracia del perdón la que dirige las relaciones entre Dios y los hombres, en vez de la ley. Esta interpretación se distingue por la importancia que le concede a la resurrección y por el cuidado de precisar históricamente la razón por la que la muerte de Jesús fue la de un impío. Pannenberg quiere basar la sustitución o la representación en un dato histórico, y no en una ficción jurídica».

En segundo lugar, no resulta concluyente el intento del autor de presentar la muerte representativa de Jesús como consecuencia de su oposición a la ley judía. Por lo que la condena de Jesús como blasfemo no es suficiente para establecer el carácter sustitutivo de la muerte de Jesús[644].

En tercer lugar, resulta más acertado decir que Jesús muere como profeta que como representante o sustituto de los blasfemos o de los pecadores, ya que fue testigo de la verdad de la ley mosaica delante del Sanedrín y testigo de la incondicionalidad de la verdad moral delante del tribunal de Pilatos. Sólo se puede calificar la muerte de Jesús como muerte del impío por una ficción jurídica[645].

Por último, la teología de Pannenberg, a pesar de sus reajustes históricos, cae en la misma contradicción que las teorías penales. Éstas no se libraban de la contradicción de hacer pasar al inocente como impío. Así tampoco la teoría de Pannenberg al decir que es sólo la resurrección la que obliga a sus adversarios a reconocer que Jesús es inocente delante de Dios. Pero es preciso subrayar que toda la vida terrena y el mensaje de Jesús, estando en conformidad con la tradición bíblica, manifiestan que es justo[646].

---

[644] Cf. *Ibid.*, 250-251: «El intento de Pannenberg de basar en la oposición de Jesús a la ley el carácter original de su muerte y su valor representativo, no es concluyente. Para que lo fuera, habría sido menester que la interpretación farisaica de la ley correspondiese efectivamente a la intención de la ley bíblica, que hubiera representado efectivamente a la autoridad de Moisés. Pues bien, el mismo Pannenberg reconoce que, en virtud de la tradición bíblica, se podía conceder fe al mensaje de Jesús… Este error de apreciación sobre el sentido de la ley no justifica la representación de Israel que se atribuye al tribunal sinedrita».

[645] Cf. *Ibid.*, 251-252: «Si Jesús representa a la humanidad en su muerte, no lo hace al nivel de una ficción jurídica: en ambos casos es condenado injustamente y no es posible acudir a los procesos civiles o religiosos para sacar argumentos con que calificar su muerte. El abandono de Dios no proviene de la declaración hecha en esos procesos; no es una sanción. La muerte de Jesús solamente puede ser calificada como muerte del impío por una ficción jurídica».

[646] Cf. *Ibid.*, 252: «No es meramente la resurrección la que obliga a los acusadores a apearse de sus pretensiones sino toda la vida terrena y el mensaje de Jesús. La explicación de W. Pannenberg estaría justificada si, en el mensaje y en la actitud de Jesús, no se hubiera vislumbrado nada de su conformidad

c) *H. U. von Balthasar* es un firme defensor de esta teoría e incluso, como ya vimos, de la modalidad de la «sustitución en los tormentos del infierno», donde Cristo sufre por todos la «pena de daño» de los condenados y el abandono escatológico de Dios[647]. Para intentar justificarla de alguna manera manifiesta que la teoría de la «sustitución penal» no fue una invención de Lutero sino que se remonta ya a los Padres de la Iglesia:

> «La doctrina del dolor de Cristo, sufrido en modo vicario por nosotros (o su experiencia del infierno), sigue ejerciendo su influencia, a pesar de que esta teoría no fue invención propia de Lutero, sino que ya era conocida antes que él… La interpretación de la pasión de Cristo como *castigo* merecido por nosotros, pero sufrido "por nosotros", es decir, en lugar nuestro, aparece ya esporádicamente en los Padres. En muchos de ellos cabe preguntarse si sus palabras quieren decir más de lo que queda expresado ya con la palabra "sustitución"»[648].

Prosigue a continuación, haciendo un breve recorrido por la historia de la teología para que quede constancia de que esta idea del «castigo» aplicada a la cruz se ha dado a lo largo de ella hasta llegar a nuestros días. Destaca que en la época contemporánea la defienden sobre todo teólogos protestantes, algunos de gran prestigio. Señala también que algunos pensadores católicos la comparten aunque con matices:

> «La serie de exegetas y dogmáticos protestantes, que defienden el sufrimiento penal de Jesús, se ha continuado hasta nuestros días. Entre los principales testigos pueden contarse K. Barth, W. Pannenberg y J. Moltmann… La idea de que Jesús, en su abandono de Dios, ha probado al menos análogamente la *poena*

---

con la tradición bíblica. Pero no es así. Independientemente de la resurrección, la muerte de Jesús es ya la muerte de un inocente».

[647] Cf. *supra*, 268-269; H. U. VON BALTHASAR, «Crucifixus etiam pro nobis», *art. cit.*, 14-15, es consciente de la dificultad que conlleva esta teoría penal: «Esto aparece como otro extremo que no puede ser justificado por ninguna expresión de la Escritura».

[648] H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, v. 4, *op. cit.*, 266. Ya indicamos que los Padres de la Iglesia no elaboran una teoría de la «sustitución penal». En cuanto a la idea de una sustitución punitiva en Cristo, ya señalamos el lugar muy secundario que ocupó la misma en la soteriología patrística, la cual estaba centrada en la teología de la divinización.

> *damni*, se encuentra también en pensadores católicos como por ejemplo Blondel, Danielou, Martelet»[649].

El autor, queriendo defender esta teoría, dice que la «sustitución penal» es un concepto habitual pero, ante la oposición que despierta en la mayoría de los teólogos, manifiesta que es necesario reflexionar si se debe seguir utilizando en la actualidad o no, advirtiendo sin embargo a los que se oponen a ella, que no se trata de un pensamiento extrínseco-jurídico:

> «Sobre lo acertado del uso del concepto habitual de una "sustitución penal" habrá que volver a reflexionar, de todos modos, habrá que cuidarse en principio de decir que aquí (como lo hacen en general los adversarios) se trata de una línea de pensamiento extrínseco-jurídico, incluso si se suaviza lo jurídico mediante el concepto de solidaridad»[650].

Termina su exposición constatando que la conciencia de los hombres y mujeres contemporáneos está muy lejos de estas teorías penales, así como de las categorías de «sacrificio» y de «expiación» que tenían su relevancia en las épocas y culturas pasadas de los pueblos antiguos. Pero como se resiste a abandonar esta teoría, pregunta de qué manera habría que concebirla para que fuese todavía asumible en nuestro tiempo:

> «Hagamos la pregunta: ¿cómo habría que concebir esta sustitución para la que no existe analogía alguna en el plano natural, siendo así que las teorías y prácticas de "sacrificio" y "expiación" entre los pueblos antiguos, que son los

---

[649] *Ibid.*, 268-269; 273. Respecto de J. Daniélou y G. Martelet ya expusimos su pensamiento cuando hablamos de la «sustitución en el tormento del infierno» (cf. *supra*, 267-268 y nota 575). El primero, no dice explícitamente que Jesús sufrió la «pena de daño» y, el segundo, rechaza totalmente la teoría de la «sustitución penal». Por otra parte, ya señalamos que esta idea de la «sustitución penal», convertida luego en teoría, se dio a lo largo de la historia de la teología tanto protestante como católica. Sin embargo, lo que la teología de otras épocas consideraba como aceptable y hasta normal para interpretar y tratar de explicar el misterio de la redención, se ha convertido en inaceptable para la teología contemporánea como ya hemos dejado indicado.

[650] H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática,* v. 4, *op. cit.*, 272. Cf. CH. DUQUOC, *Cristología. Ensayo dogmático,* t. 2, *op. cit.*, 239, expresa el pensamiento opuesto: «La teoría de la expiación penal es una interpretación jurídica de la "muerte" de Cristo. Cristo ha tomado sobre sí el castigo que nosotros merecíamos. Y al tomarlo sobre sí, ha cumplido con la justicia y, en compensación, ha restablecido a Dios en el derecho que había violado el pecado».

> que más se le aproximan, resultan, al parecer, ajenas a la conciencia moderna?»[651].

¿Qué decir del pensamiento de Balthasar respecto de esta teoría? Nuestra impresión sobre el autor es que aunque tiene el derecho de pensar como lo hace, en lo que respecta a la teoría de la «sustitución penal» da muestras de un gran «conservadurismo teológico». Hoy en día no se puede entender las relaciones entre el Padre y el Hijo bajo la forma de la cólera. Parece que le cuesta muchísimo asumir el cambio teológico que se ha producido en la manera de entender a Dios, a Cristo, a los hombres, a las sociedades y las relaciones que se dan entre ellos. De ahí su talante apologético y su oposición a los intentos responsables de renovación teológica. Se diría que pretende conducirnos a una época ya pasada donde sin duda su teología encajaría mucho mejor que en la nuestra[652].

---

[651] H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática,* v. 4, *op. cit.,* 273.

[652] Cf. M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine (1930-1985), op. cit.,* 81, lo expresa claramente: «El sentido bíblico de la cólera de Dios no puede ser transladado sin más a las categorías cristianas. Encontramos entonces chocante, incluso si busca cambiar el sentido, que un teólogo de la reputación de Balthasar pueda todavía hoy evocar la relación entre el Padre y el Hijo bajo la forma de la cólera. El se pregunta si se puede hablar legítimamente de la cólera de Dios que se abate sobre Cristo en el Monte de los Olivos. En el nombre del Pathos de Dios que se revela, es preciso responder de modo afirmativo. Porque al mismo tiempo que anuncia su amor, denuncia también el pecado del hombre y la rebelión que provoca en él. Es por amor que Cristo aceptaría que cayera sobre él la cólera de Dios. En la lógica que es la suya, von Balthasar nos vuelve a conducir a las aguas turbulentas fuera de las cuales intentan sacarnos la mayor parte de los teólogos desde hace cincuenta años». Para ver claramente su pensamiento al respecto, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática,* vol. 4, *op. cit.,* «el cáliz del vértigo», 315-327, donde justifica sin ningún disimulo la cólera de Dios y en Dios desde una lectura muy antropomórfica de la Escritura que resulta brutal para la comprensión de la esencia del Dios-Amor. Llega a decir lo siguiente: « ¿Puede afirmarse realmente que la ira de Dios descarga sobre el que se debate en la agonía de Getsemaní, y acto seguido sobre el Crucificado? Hay que hacerlo» (*Ibid.,* 322). A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la Resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura,* Trotta, Madrid [2]2003, 330, nota 7, hace la siguiente valoración sobre la obra de Balthasar: «Pero, a pesar del respeto que impone su obra, no puedo evitar la sospecha de que, de manera creciente, fue dando cada vez más por supuesta e indiscutible la validez de la teología *tal como estaba formulada*; de suerte que, en lugar de aplicar su genio a renovarla, propendió a poner su enorme saber filosófico a apuntalarla e inmunizarla frente a los desafíos de la historia. Eso explicaría su progresivo talante apologético y su oposición, a veces claramente injusta, a importantes y muy responsables intentos de renovación teológica».

2.2.2.- *Autores en contra de la teoría*

a) *S. Légasse* no está en absoluto de acuerdo con la teoría de la «sustitución penal», la cual presenta una imagen de Dios inaceptable y escandaliza la conciencia de los creyentes alejando al resto:

> « ¿Quién es ese Dios infinitamente puro de toda villanía y, por añadidura, misericordioso, que exige que su Hijo querido se someta a las peores torturas para poder perdonar a los hombres pecadores? Entre las explicaciones propuestas en el transcurso de los siglos, algunas no han hecho más que agravar más el problema, de suerte que en el plano de la interpretación ha podido nacer un nuevo "escándalo", para embarazar la conciencia de los cristianos y mantener alejados a los demás. Se piensa en particular en las teorías de la "sustitución penal", nacidas con los Reformadores y que han sobrevivido hasta nuestros días en los teólogos tanto protestantes como católicos»[653].

Las ideas que, todavía hoy, se encuentran en algunos teólogos católicos y protestantes, de que Cristo nos sustituye en el castigo y en la cólera de Dios, no son asumibles por la teología actual:

> «Cristo, sustituto de la humanidad culpable, por consiguiente hecho en su lugar objeto de la cólera y del castigo divinos, sufriendo los suplicios que estaban reservados normalmente a los pecadores, hasta sufrir la pena de daño: tal es la concepción que se encuentra desde Lutero en más de una exposición doctrinal o en una predicación, cuyas variantes dejan subsistir el tema fundamental. Que ellas se apoyen en una exégesis abusiva de *Gal 3, 13* y *2 Cor 5, 21* o que procedan por deducción lógica, estas teorías reproducen siempre la misma afirmación: "es sólo Jesucristo quien es reprobado, el que carga con todo el pecado y con toda la culpabilidad del hombre" (K. Barth); es él quien "experimenta… lo que significa perder a Dios, no conocer más que un Dios lejano y justiciero; ver cambiarse el diálogo íntimo y eterno en un alejamiento helado, en una pérdida indecible" (H. U. von Balthasar)»[654].

En definitiva, el autor piensa que es necesario trasladar esta teoría, de una vez y para siempre, de la teología al museo del pensamiento cristiano:

---

[653] S. LÉGASSE, «A propos de l'ideé de "substitution pénale" dans la Rédemption», *BullLitEccl,* 69 (1968) 81.
[654] *Ibid.,* 81-82.

> «La repugnancia que siente el lector de semejantes líneas no es siempre ni únicamente el efecto de un buen sentido teológico que se comprobase a sí mismo, sino también puede proceder de un estudio crítico de los textos del Nuevo Testamento. De hecho, la exégesis actual señala un renacimiento en este terreno y el estudio de los grandes pasajes sobre la justificación permite vislumbrar el traspaso definitivo de la idea misma de "sustitución penal" de la teología en activo al museo del pensamiento cristiano»[655].

b) *J. Moingt*, partiendo de la «mediación ascendente» de la salvación, dice que se debe evitar interpretar la muerte de Cristo desde el punto de vista penal y expiatorio, donde Cristo sufre «en nuestro lugar» el castigo merecido por los pecados:

> «Es en este sentido que se habla de la muerte "sustitutiva" de Jesús entendida frecuentemente como muerte "expiatoria": él sufre el castigo que nosotros habíamos merecido, una víctima inocente paga por los culpables. Es también de esta manera que la tesis clásica (pero también las Escrituras) explica la causa de la eficacia salvífica de la muerte de Cristo: Cristo nos obtiene el perdón de Dios ofreciéndose a Dios en holocausto en nuestro lugar. No se puede rechazar el valor sustitutivo de esta muerte, pues está unida al carácter "representativo" de Cristo. Pero se puede evitar interpretarlo en el sentido de una muerte expiatoria»[656].

Esta interpretación penal, no resulta hoy aceptable, pues, aparte de la imagen deformada de Dios que ofrece y de castigar a un inocente en lugar de a los culpables, presenta una concepción compensatoria de la redención, donde la gratuidad de Dios y su perdón absoluto y sin condiciones brillan por su ausencia:

> «Cuando se habla de la muerte expiatoria de Cristo, difícilmente se evita presentarla como una conmutación de pena, un castigo contra otro, de tal manera que la redención no aparece ya como el perdón absoluto, gratuito y gracioso, sin condición ni compensación. Si se responde que el perdón es a pesar de todo gratuito, pues Cristo se ha ofrecido él mismo voluntariamente, la respuesta no deja de presuponer que Cristo se ha ofrecido en el pensamiento de que una reparación era debida por nuestros pecados. Si se objeta que, en efecto hay

---

[655] *Ibid.*, 82.

[656] J. MOINGT, «La révélation du salut dans la mort du Christ. Esquisse d'une théologie systématique de la rédemption», en X. LÉON-DUFOUR (et al.), *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptice de la mort du Christ,* Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles [3]1984, 150.

> reparación, pues la redención es un acto de justicia, se comete entonces un antropomorfismo, se presta a la justicia divina las exigencias y las pequeñeces de la justicia humana. Se comete otro error: para la Biblia, la redención es el patrimonio de la soberanía divina, ninguna ofrenda humana tiene en sí misma el valor de una expiación por otro, a menos que Dios la acepte, pero entonces toma él mismo la iniciativa del perdón, su misericordia se anticipa a la ofrenda, ninguna ofrenda es comparable ni a la ofensa que el pecado hace a Dios ni a la gracia que él concede»[657].

Por ello, no se puede explicar que el Nuevo Testamento es la revelación por antonomasia de la gracia de Dios sin exigir condiciones y, a la vez, presentar a Cristo castigado por Dios Padre, como víctima de expiación y propiciación por nuestros pecados. Hay que descartar, pues, definitivamente toda idea de canje, de cambio, de castigo compensatorio y de justicia penal entre Dios Padre y Cristo:

> «Precisamente la redención es el acto de hacer gracia, y es preciso guardarse de atenuar por poco que sea la soberanía de la gracia de Dios, lo que no se evita cada vez que se habla en términos de canje, conforme a la regla frecuentemente alegada de los sacrificios rituales, *do ut de* (doy para que des)… Se hará mucho daño explicando que el Nuevo Testamento es por excelencia la revelación de la gracia de Dios, si él comienza por la exhibición de una víctima ofrecida en castigo por nuestros pecados. Sin duda esto sería una medida de gracia, uno sólo expiando por los demás. Pero no sería la gracia sin medida, el perdón absoluto, es decir, desligado de toda condición gravosa. Estas observaciones no tienden a descartar completamente el vocabulario de la expiación, utilizado por la Biblia, sino el de la justicia penal»[658].

En conclusión, hay que abandonar completamente y para siempre las teorías que pretendan interpretar la redención desde el punto de vista de la sustitución, expiación o justicia penal.

c) *B. Sesboüé* manifiesta claramente su absoluto rechazo hacia esta teoría y no está de acuerdo con la acentuación que los teólogos de los tiempos modernos hacen sobre ella:

---

[657] *Ibid.*, 150.
[658] *Ibid.*, 150-151.

> «Teniendo en cuenta las correcciones que la diversidad de interpretaciones aquí señaladas merece aportar, y sin espíritu de amalgama, expreso todas mis reservas personales ante la polarización de los teólogos de los tiempos modernos sobre la sustitución penal y la dramatización a la que se abrió el camino. Es verdad que intentaba dar cuenta de la paradoja absoluta del misterio de la cruz en donde la justicia justificante de Dios se enfrenta con la opacidad abismal del pecado. Pero lo hacía a costa de una confusión inconsciente entre el furor del propio pecado y la cólera amorosa de Dios ante el pecado. La paradoja existe ciertamente, lo mismo que el intercambio entre la justicia y el pecado que se evoca en los famosos versículos paulinos. Pero, *Jesús no muere en cuanto castigado por Dios en el lugar nuestro*; el juicio injusto del que ha sido objeto no puede remitir, ni siquiera simbólicamente, al juicio de Dios, es más bien el signo de la kénosis del que fue entregado en manos de los pecadores y del pecado, y solamente de ellos»[659].

d) *F. Ocariz* indica de dónde procede fundamentalmente esta teoría y explica en qué consiste y cuáles son sus dos elementos principales: el primero, que Cristo es castigado por Dios y, el segundo, que es castigado en nuestro lugar. Señala también que, el Dios que se manifiesta en esta teoría presenta la imagen de un Dios colérico e iracundo:

> «Como ya se indicó anteriormente, el pensamiento de que Cristo es castigado en nuestro lugar se encuentra en el centro de la soteriología de los primeros reformadores[660]. Se denomina esta teoría sustitución penal. Dos ideas se encuentran presentes en ella: que Cristo es castigado – sus dolores tiene carácter de auténtico castigo de Dios inferido a Cristo-, y que es castigado en nuestro lugar. Esta concepción está en estrecha dependencia de la típica concepción luterana de que tanto la justicia como el pecado pueden ser imputados desde fuera al hombre, es decir, son puras denominaciones legales. En consecuencia, se considera que a Cristo, absolutamente inocente, se le puede imputar el pecado hasta el punto de que realmente deba ser castigado por ese pecado. En ese caso, la satisfacción ofrecida por Cristo sería meramente una sustitución penal: la justicia vindicativa de un Dios colérico habría recaído sobre un Cristo inocente, que habría sustituido de este modo a la humanidad pecadora para expiar las penas que los pecadores habían merecido»[661].

---

[659] B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 390-391. Cf. ID., «Salut», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14, *op., cit.,* col. 282, donde afirma claramente que «toda teoría de sustitución penal debe ser rechazada». El subrayado es nuestro.

[660] F. OCARIZ– L. F. MATEO SECO – J. A. RIESTRA., *El Misterio de Jesucristo. Lecciones de Cristología y Soteriología, op. cit.,* 416, nota 100: «Es la consecuencia lógica de haber dicho que Cristo no sólo toma sobre sí las consecuencias del pecado de los hombres, sino el pecado mismo hasta el punto de que se convierte en pecado».

[661] *Ibid.,* 416-417.

Después de esta presentación, el autor deja bien claro que la teoría de la «sustitución penal» resulta inaceptable para intentar explicar la redención, pues, ésta no puede fundamentarse nunca en el «castigo» que Dios ha infligido a Jesús por los pecados de los hombres. Además, esta teoría se opone al sentido común que ve irracional buscar «satisfacerse» castigando al inocente en vez de al culpable:

> «La teoría de la sustitución penal es inaceptable como explicación de la Redención. No se puede pensar, en efecto, que la esencia del acto redentor consista en que el Padre haya descargado sobre Jesús, inocente, los sufrimientos y la muerte como castigo de los pecados de los hombres. Una "sustitución penal" de este tipo (castigar a un inocente en vez de castigar al culpable) estaría en contradicción con la infinita justicia de Dios… Un Dios que castiga al inocente en lugar del culpable no sería ni justo, ni misericordioso, sino arbitrario: no sería Dios. La realidad es que, en cuanto tal, la teoría de la sustitución penal, junto con los fundamentos en que se apoya y de los que es inseparable, se opone a elementales principios de sentido común. En efecto, el pecado es un acto personal, de tal forma que no tiene sentido imputarlo a quien no lo ha cometido, pero no se puede imponer desde fuera lo que esencialmente es una actitud libre e intransferible. Tampoco tiene sentido castigar a un inocente en vez del culpable; quien pretendiese satisfacerse así de la ofensa que se hubiere inferido debería ser calificado de irracional… La teoría de la sustitución penal fue mantenida insistentemente por la Confesiones surgidas de la Reforma»[662].

e) *G. Mathon* piensa que la doctrina de la «sustitución penal» construye un marco teológico imposible de mantener en la teología actual:

> «En el marco de una concepción legalista de relación con Dios y por consiguiente de la Justicia por la Ley, toda falta pide una compensación que es un castigo. Y como el ofendido es Dios mismo, el castigo sería supremo y se traduciría luego por la muerte. De aquí el adagio de los códigos sacrificiales bíblicos retomados por la *Carta a los Hebreos* (IX, 22) y cercano sino semejante a los ritos sacrificiales de las otras religiones: "sin efusión de sangre no puede haber perdón"»[663].

---

[662] *Ibid.*, 417-418.
[663] G. MATHON, «Sacrifice», en G. MATHON-G.-H. BAUDRY (dirs.), CTH, t. 13 (1993) col. 406.

En este marco, se aplica a Cristo esta doctrina para explicar que mediante el castigo inflingido por Dios y sufrido por Cristo en nuestro lugar, la cólera de Dios se apacigua y los hombres se encuentran justificados:

> «Es entonces que interviene el proceso de la sustitución penal por medio de la oblación de una víctima ofrecida en lugar de la vida del culpable. Es esta figura del sacrificio que se encuentra aplicada a Cristo ofrecido sobre el cadalso de la cruz como víctima por la remisión de los pecados. La cólera de Dios es apaciguada, el hombre se encuentra exteriormente, legalmente justificado en el sentido que su pecado no puede ya serle imputado, pero ¿qué hay de la transformación profunda de su ser, de su conversión para no solamente sustraerle del pecado sino hacerle entrar en gracia?»[664].

Hoy en día, dice el autor, no se puede mantener esta teoría. Tanto la imagen de Dios que presenta, como la forma de conseguir la redención son del todo punto inaceptables en la teología actual:

> «Tanto por la imagen de Dios que vehicula como por la exterioridad del proceso de la justificación al que se sujeta y que ella vuelve ineficaz, esta tesis de la sustitución penal no menos que la de la satisfacción por el pecado, no sabrían ser ya mantenidas»[665].

f) *J. Lois* piensa que sustraer la pasión y muerte de Cristo de su historia produce la grave deformación de vincularlas directamente a la voluntad de Dios Padre, dando lugar a sistemas soteriológicos distorsionantes como el de la teoría de la «sustitución penal»:

> «Ya hemos dicho que la cruz, sustraída de la historia, corre el riesgo de ser vinculada causal y directamente a la voluntad del Padre, que reclama la sangre de Jesús para que el orden alterado por el pecado sea convenientemente restaurado. ¿Quién quiso la cruz de Jesús? Una reflexión teológica que sobrevuele la historia, contestará sin más que la quiso el Padre, para que así se cumpliesen las Escrituras y su voluntad eterna salvífica pudiera realizarse. La cruz queda convertida en una categoría explicativa que no guarda ya relación con el hecho histórico de la crucifixión de Jesús: es propiamente la expresión del

[664] *Ibid.*, 406.
[665] *Ibid.*, 406.

> juicio de Dios que recae sobre el hombre Jesús, en tanto que por solidaridad con todos nosotros se ha hecho pecado. Esto es lo que sostiene la llamada teoría de la sustitución penal, que tiene sus orígenes más puros en el pensamiento de Calvino y que, continuada por teólogos de la talla de Barth y Bultmann**,** está presente en la reflexión teológica actual, con matices diversos y a través de pensamientos tan vigorosos como los de U. von Balthasar y W. Pannenberg»[666].

El autor disiente absolutamente de esta teoría y se extraña de que teólogos de prestigio, más protestantes que católicos, la sigan defendiendo.

g) *A Torres Queiruga* no está de acuerdo con la mentalidad penal sustitutiva que existe todavía en la teología, sobre todo en la protestante y, que llega hasta nuestros días a través de teólogos de renombre, donde Dios toma una venganza justa castigando a su propio Hijo en nuestro lugar:

> «Una mentalidad jurídica, apoyada en la secuencia pecado-castigo-perdón, sumada a las ideas tradicionales de sacrificio y sustitución, crearon en esta cuestión fundamental una mentalidad extrensicista, y, a veces, incluso cruel. Piénsese en las ideas heredadas de san Anselmo –en él humanizadas por el concepto medieval del honor, no sólo de Dios, sino también del hombre-, endurecidas más tarde hasta el punto de hablar de un "castigo" de Jesús por parte del Padre en "venganza justa", puesto que estaba "cargando con los pecados del mundo"…; ideas que el propio impulso renovador de la Reforma no eliminó, sino que reforzó y que llegan a grandes teólogos actuales (Barth, Moltmann, von Balthasar…)»[667].

Y es que se interpretó de una forma sacrificial el plan de salvación de Dios manifestado a través de Jesucristo. En vez de ver en él, su gratuidad sin condiciones y su bondad misericordiosa sin límites, se le entendió como un «precio» que él exigía o, aún peor, como un «castigo» necesario para aplacar su ira, lo cual resulta ciertamente abominable. Y lo es más todavía

---

[666] J. LOIS, *Jesús de Nazaret. El Cristo liberador, op. cit.,* 132. Cf. ID., «La cruz de Jesús y la Teología de la liberación», *Staur* 29 (1998) 59, donde indica que la muerte de Jesús «llega incluso -en la llamada teoría de la sustitución penal (Calvino, Barth, Bultmann, Pannenberg, Von Balthasar, con matices diversos)- a convertirse en la expresión del juicio terrible de Dios que despliega su cólera sobre Jesús, en tanto que se ha hecho pecado por solidaridad con todos los seres humanos».

[667] A. TORRES QUEIRUGA, *Confesar hoy a Jesús como el Cristo, op. cit.,* 52.

al comprobar que importantes teólogos de nuestro tiempo como K. Barth o H. U. von Balthasar siguen defendiendo estas ideas:

> «Más grave fue aún la *visión sacrificial* de todo el proceso. El esfuerzo de Dios por intensificar al máximo su presencia y abrir caminos a su gracia, su lograr a través de Jesús la revelación de su amor sin medida y de su comprensión sin límite por nuestra debilidad y nuestro pecado, su no dar marcha atrás aunque tal amor le costase nada menos que el asesinato del su "Hijo bienamado", acabó siendo interpretado como un "precio" que el exigía, como un castigo necesario para "aplacar su ira". Resulta monstruoso usar estas expresiones, pero, por increíble que parezca, pueden leerse aún en importantes teólogos de nuestro tiempo: no sólo en Lutero y Calvino, que todavía estaban cerca del medioevo, sino también en Barth, Moltmann y Urs von Balthasar, para citar a los grandes»[668].

h) *H. Kessler* piensa que esta teoría, aún defendida por teólogos protestantes de gran prestigio y también por algunos católicos de renombre, choca frontalmente con la revelación de Dios como amor incuestionable en Jesucristo:

> «Ahondando en una tradición antigua Martín Lutero entendió la muerte en cruz de Jesús como un juicio airado y punitivo de Dios, padecido en lugar nuestro. Esa doctrina del sufrimiento de la pena sustitutiva la han defendido hasta hoy muchos teólogos protestantes (K. Barth, W. Pannenberg, J. Moltmann y otros más), y en parte también algunos católicos (J. Daniélou, H. U. Von Balthasar). Sin embargo, entra en una tensión fuerte con la revelación de Dios como amor inequívoco en Jesucristo»[669].

El autor se pregunta cómo se debe entender el lenguaje del castigo sustitutivo: ¿de forma metafórica, existencial o literal? Responde diciendo

---

[668] A. TORRES QUEIRUGA, *Creer de otra manera, op. cit.,* 12. Cf. ID., *Creo em Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre, op. cit.*, 137, indica la misma idea: «Por eso mismo resultan increíbles ciertas afirmaciones que, partiendo de Lutero, perviven en grandes teólogos protestantes actuales (y de un modo menos crudo, pero asimismo inaceptable, en algún católico como von Balthasar): que en la cruz es el propio Padre quien está descargando su ira contra Jesús, el cual sufre aquí el castigo a nosotros destinado, convirtiendo de ese modo en asunto "entre Dio y Dios" lo que es claramente un asunto entre Jesús, unido a Dios, y las fuerzas del mal». Por su parte, B. FORTE, *Jesús de Nazareth. Histoire de Dieu. Dieu de l'histoire,* Cerf, Paris 1984, 252-254, intenta conjugar con su habitual brillantez un discurso en el que se acepta esta visión horrible con otro en el que se sabe leer en la cruz el increíble amor de Dios.

[669] H. KESSLER, *Cristología,* en TH. SCHNEIDER, *Manual de Teología Dogmática, op. cit.,* 481.

que todo va depender de cómo se interpreten las afirmaciones de Pablo sobre el juicio de Dios contra el pecado de los hombres llevado a cabo en la cruz de Cristo:

> « ¿Cómo ha de entenderse el discurso acerca de la cólera y del juicio punitivo de Dios? ¿De un modo metafórico y alegórico –como ya hicieron los padres de la Iglesia-, de una manera existencial y antropológica –al hombre preso en el pecado y cerrado en sí mismo, Dios tiene que aparecérsele como un poder ajeno y como un juez insoportable-, o bien literalmente, como un Dios que en su cólera ha castigado directamente a su Hijo en sustitución de los pecadores? En buena medida, eso depende de cómo hayan de entenderse las afirmaciones paulinas según las cuales en la cruz de Jesús se consuma el juicio de Dios contra el pecado de todos los hombres, en quien, sin haberlo cometido, se hizo pecado, para liberarnos de las ataduras de la culpa y del poder del pecado (2Cor 5,21; Gal 3,13; Rom 8,3. 32; Col 2, 14)»[670].

Constata también que existen intentos de acercarse al acontecimiento desde el juicio y el derecho penal y no sólo desde las concepciones del culto (sacrificio, sacrifico expiatorio) o del derecho de propiedad (dinero del rescate). Por ello, para evitar malas interpretaciones, realiza un análisis preciso de los textos de Pablo, ya que sus metáforas no deben elevarse a principios sistemáticos sin efectuar un examen detallado. De este estudio deduce lo siguiente:

> «La condena no es un acto propio de Dios en la misma línea que el envío de su Hijo, lo positivo es propiamente la negación por parte de lo negativo: el Hijo enviado por Dios cargó con toda la miseria derivada del pecado que dominaba el mundo, y así se hizo maldición y pecado (Gal 3,13; 2Cor 5,21). Aquí el agente directo no fue Dios, sino los actores humanos que en cualquier caso "*pensaban* que él había sido castigado por Dios" (Is 53,4). Pero Dios, una vez más, cambió la acción contraria a Cristo en un acontecimiento para la redención de los criminales»[671].

Pero, además, del hecho de que exista un juicio contra el pecado de los hombres que se efectúa en la muerte de Cristo, no se deduce de ninguna

[670] *Ibid.*, 481.
[671] *Ibid.*, 482.

manera que Dios condene o castigue a su Hijo en nuestro lugar. Eso es ir demasiado lejos en la interpretación de los textos paulinos. Luego, la teoría de la «sustitución penal» no se puede apoyar en dichos textos para validarse:

> «Pablo lo expresa con un agudo juego de palabras: "A quien no conoció pecado Dios lo hizo pecado por nosotros, a fin de que en él fuésemos justicia de Dios" (2Cor 5,21; cf. Gal 3,13). Con ello no se indica ninguna acción condenatoria de Dios contra su Hijo. Cristo «no ha padecido la pena del pecado en el sentido de una sanción impuesta desde fuera –por Dios- sustituyendo a otros; pero sí fue introducido de lleno en aquel mundo interno del alejamiento de Dios, la mentira y la autodestrucción, que es la consecuencia interna y necesaria (= pena) del pecado» (R. Schwager, Jesús, 215s, nota 20). Por ello tiene que soportar en la cruz las tinieblas del estado de pecado»[672].

i) *E. Bueno de la Fuente* señala que, la teoría de la «sustitución o expiación penal», iniciada fundamentalmente por Lutero, va todavía más lejos que la «teoría de la satisfacción» de Anselmo, produciendo mayores deformaciones teológicas, por lo que no puede ser aceptada en la actualidad:

> «La teoría de la sustitución o expiación penal da un paso más en la misma dirección. La justicia vindicativa ocupa el papel que en Anselmo desempeña la justicia conmutativa. Por eso pasa a primer plano la idea del castigo que Dios debía imponer a los hombres y que, como expresión de su amor, recae sobre Cristo. Cristo, por tanto, nos sustituye en la culpa y en el castigo. Apoyándose sobre todo en Gal 3,13 y 2 Cor 5,21 (comprendidos en un sentido literal), Lutero presenta a Jesús como el "pecador" y "el bandido más grande de la historia", pues los pecados de los hombres son "tan propios de Cristo como si los hubiera cometido él mismo". Gracias precisamente a esa sustitución en el pecado y en el castigo se puede producir el intercambio entre nuestro pecado y su justicia»[673].

Constata el autor que esta teoría punitiva se extendió a la teología católica durante el tiempo de la contrarreforma, y podemos decir que ha

---

[672] *Ibid.*, 482.
[673] E. BUENO DE LA FUENTE, *Diez palabras clave en Cristología, op. cit.,* 187-188.

llegado prácticamente hasta nuestros días en algunos autores de renombre como K. Barth o H. U. von Balthasar:

> «Curiosamente, a pesar de estar en el período de la contrarreforma, el lenguaje católico asume expresiones semejantes en las homilías y en la misma teología: la redención de Cristo fue un "sacrificio divino", "una venganza digna de Dios", pues era preciso "que Él cayera con todos sus rayos contra su Hijo" (Bossuet), "olvidando que era su Hijo y considerándolo como su enemigo… se declaró perseguidor suyo… No bastaba la crueldad de los judíos para castigar a un hombre como éste, a un hombre cubierto de los crímenes de todo el género humano" (Bourdaloue); "Dios ve en él al pecado viviente… su carne sagrada se convierte en lugar nuestro en objeto maldito" (Monsabré). Un camino como el emprendido si no se equilibra, llega a hacer que el suplicio provenga de Dios, que acaba convertido en el verdugo de Jesús. Frases como las mencionadas no se convirtieron en doctrina oficial. Pero adquirieron carta de naturaleza en la sensibilidad y en las imágenes de los católicos. La doctrina oficial en el Magisterio de la Iglesia fue más matizada, pero no consiguió frenar o excluir los excesos mencionados»[674].

En esta teoría, toma protagonismo el «castigo de Dios» preparado para los hombres por su pecado, pero que al final recae sobre Cristo, porque Él «nos sustituye» en la culpa y en el castigo. De esta forma, Dios castiga a su propio Hijo personalmente:

> « ¿Puede resultar convincente el amor de un padre que exige un sacrificio doloroso de su Hijo inocente? ¿No habría habido otra vía para mostrar un amor convincente y creíble? ¿Puede incluso llegar a pensarse que Jesús padeció el castigo que correspondía a los hombres? ¿Puede quedar justificado el amor del Padre, que no puede renunciar al castigo, pero que lo aplica al Hijo en lugar de aplicarlo a los verdaderos culpables? ¿No bloquea esta lógica del castigo la lógica del Reino de Dios?»[675].

Si se acepta esta interpretación resulta la imagen de un Dios monstruoso que, por ver satisfecha su justicia, no vacila en ejercer de verdugo de su propio Hijo. El autor ve difícil asumir en la actualidad una teología de estas características.

---

[674] *Ibid.*, 188.
[675] *Ibid.*, 158-159.

j) *J. A. Estrada* indica que, esta teoría de la «sustitución penal» es una elaboración teológica del segundo milenio del cristianismo, no encontrándose en la del primer milenio:

> «En el primer milenio del cristianismo la cristología descendente acentuaba el plan salvífico global: Cristo se encarnó para divinizarnos y murió para librarnos de la muerte, del pecado y del diablo. Por el contrario, en el segundo milenio se acentuó el sacrifico al Padre como satisfacción por la justicia divina… Luego, en el siglo XVI se pasó de la satisfacción que Cristo ofreció al Padre a la "sustitución penal". Cristo asumió nuestro lugar como destinatario de la cólera de Dios. La idea de que Cristo sacrificó su vida por nuestros pecados dejó paso a la idea de que sobre él se abatió la justicia vindicativa divina. La teología protestante privilegió esta teología, subrayando la doble imputación forense: Cristo murió por nuestros pecados y nos aplicó sus méritos. Esta nueva teología penetró en la misma teología católica, hasta la neoescolástica del XIX y comienzos del XX, que se impregnó de elementos jurídicos y penales. La idea de una "compensación" al Dios ofendido se transformó en la de sustitución de la ira divina»[676].

Esta visión soteriológica fortaleció la imagen de un Dios cruel y violento. Desde ahí, surgieron ideas aberrantes, como la justificación del mal físico y del sufrimiento injusto:

> «De esta forma, la relectura de la Escritura reforzó la imagen de un Dios que exige sangre para aplacar su cólera, Se justificó el mal físico y el sufrimiento injusto, a costa de endemonizar la imagen de Dios… La respuesta teológica al problema del mal arrastró consigo al mismo Dios, que se mostró como el numen iracundo y violento de las religiones sacrificiales»[677].

El autor señala que estas teologías punitivas producen un buen número de consecuencias nefastas para la comprensión y vivencia del cristianismo: culpabilización de todos los hombres, ahistoricismo, miedo a Dios, exaltación de la obediencia, etc., que hacen a esta teoría inasumible en la actualidad:

---

[676] J. A. ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios, op. cit.,* 177-178.
[677] *Ibid.,* 178.

> «Estas teologías han generado una culpabilización y moralización creciente del cristianismo. Se ofrece la redención universal a costa de hacer de todos los hombres deicidas. Paradójicamente han fomentado el antisemitismo ("pueblo deicida"), mientras que, por otro lado, hacía responsable a todos los hombres del asesinato de Jesús (no a sus agentes históricos), ya que pagó por los pecados de todos. El hecho histórico fue desplazado por una teología cargada de ambigüedades. ¿No habría que distinguir el sentido de una vida sacrificada por todos, de una culpabilización masiva que cambió el significado del acontecimiento histórico? El miedo a un Dios justiciero desplazó al anuncio jesuano del Dios amor. El lado sombrío de la divinidad resurgió, potenciado ante un Dios que no vaciló en acabar con su propio Hijo, consumando el sacrificio del nuevo Isaac. El mismo santo Tomás de Aquino recae en esta dinámica. No vacila en ensalzar el sacrifico de Isaac, afirmando que *si se mata por mandato divino no se peca*, ya que Dios es dueño absoluto de la muerte y de la vida, sin que haya ninguna evasiva. Además, el sacrificio de Jesús se convirtió en el reverso de su obediencia al sangriento plan divino… Se instauró un orden asimétrico de relación con Dios, el de autoridad y obediencia, a partir de una concepción sacrificial que magnificó la voluntad de la autoridad, como metáfora única de la voluntad de Dios, y endemonizó la iniciativa autónoma de los fieles, como potencial desobediencia a Dios mismo»[678].

k) *F. Martínez Díez* expresa su malestar y disconformidad frente a esta teoría penal sustitutiva y manifiesta que es preciso eliminar definitivamente toda idea que haga referencia a un castigo exigido e impuesto por el Padre sobre el Hijo debido al pecado de los hombres:

> «La sustitución caerá en sus niveles más bajos cuando se reduzca a simple sustitución penal, a sustitución en el castigo. Ya no hay intercambio entre el pecado y la justicia, entre Cristo y la humanidad. Ahora sólo hay un intercambio entre el Padre y el Hijo, un intercambio de castigo y expiación. El Padre exige el castigo, y el Hijo lo padece para expiar. Pero definitivamente hay que eliminar toda idea de que la muerte de Cristo haya sido un castigo que le ha sido impuesto por el Padre o un sacrificio que le fue exigido por el Padre desde fuera y al margen de su personal libertad»[679].

Con este autor hemos terminado la reflexión de los diferentes teólogos contemporáneos respecto de la teoría de la «sustitución penal». Estadísticamente, de la muestra de catorce autores estudiados, todos son contrarios a la utilización de esta teoría en la soteriología de nuestro

[678] *Ibid.*, 178-179. La cursiva es nuestra.
[679] F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.*, 459.

tiempo, excepto K. Barth y W. Pannenberg por parte protestante y H. U. von Balthasar por parte católica. Luego, resumiendo, podemos decir lo siguiente. Visto el parecer de los autores contemporáneos, volvemos a repetir lo que dijimos al principio, es decir, que la teoría de la «sustitución penal» merece algo más que reservas y tiene que ser considerada como una «excrecencia morbosa» dentro de la teología, y no como un elemento del dogma, no debiéndose utilizar en la soteriología contemporánea[680].

Una vez vista la teoría de la satisfacción por «sustitución penal», vamos a realizar a continuación, en primer lugar, un breve recorrido por la historia de la teología y posterioremente una valoración de una teoría que ha tenido -y tiene todavía- una gran influencia en la soteriología; nos referimos a la teoría de la «satisfacción vicaria».

B.- La teoría de la «satisfacción vicaria»

1.- La teoría de la «satisfacción vicaria» en la Historia de la Teología

A finales del siglo XVIII va a aparecer un nuevo concepto, el de «satisfacción vicaria», el cual engloba la idea de «sustitución» y la de «satisfacción». A muchos les pareció un concepto clave, que recapitulaba en sí mismo todos los aspectos de la redención, por lo que pronto se convirtió en una teoría[681]. El término técnico aparece por primera vez, según se cree, en los escritos del monje benedictino alemán *M. Dobmayer* (1753-1805). Sin embargo, encontramos algunos indicios antiguos de este

[680] Cf. B. SESBOÜÉ., *Historia de los Dogmas*, t. I, *op. cit.*, 389.
[681] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 68-69.

concepto en un texto de la liturgia mozárabe, la cual atribuye la redención al «oficio vicario» (*vicario munere*) del Hijo, que es el sustituto (*vicarius)* de la humanidad culpable[682].

Podemos decir que, desde el siglo XIX, esta teoría conoció un gran auge y desarrollo y tuvo mucho peso en la soteriología occidental, aunque distanciándose claramente de la «sustitución penal». El término de «satisfacción» ya no va hacer referencia en ella al castigo[683], sino a la reparación de la ofensa hecha a Dios. La palabra «vicaria» quiere indicar que Cristo la realiza «en nuestro lugar» -ya que nosotros no podríamos realizarla-, y expresa así un aspecto concreto de la sustitución[684]. Esta teoría presenta la dificultad de que la idea de «compensación» sigue presente. Hay que compensar a un Dios ofendido en un horizonte sombrío en el que se vislumbra todavía la pena y el castigo. Otro peligro que presenta es pensar que Cristo ya lo ha hecho todo en lugar nuestro y que nosotros estamos exentos de todo trabajo. Finalmente, en algunos autores esta teoría ha seguido estando en conexión con la «sustitución penal», como lo demuestran expresiones tales como «sustitución expiatoria» y «expiación vicaria»[685].

Un ejemplo perfecto de como esta teología era común a principios del siglo XX nos lo ofrece *E. Hugon* cuando escribe sobre la redención en 1922:

---

[682] Cf. *Ibid.,* 391.
[683] Como era el caso de la teoría de la satisfacción por «sustitución penal» que ya vimos.
[684] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.,* 391-392; ID., *Historia de los Dogmas,* t. I, *op. cit.,* 390.
[685] Cf. B. SESBOÜÉ., *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.***,** 392; ID., *Historia de los Dogmas,* t. I, *op. cit.,* 390-391.

> «Hemos de analizar ahora las diversas nociones contenidas en el concepto de la redención. La palabra designa el rescate de un esclavo mediante un pago, un precio convenido… El esclavo es el género humano perdido por el pecado. Pues bien, el pecado implica dos desgracias: primero, una mancha en el alma…; en segundo lugar, la obligación de *sufrir un castigo* proporcionado a la falta…
> ¿A quién hay que pagar el precio del rescate? Evidentemente, a aquel que es el amo del esclavo y que ha sido ofendido. Está claro que el ofendido no es Satanás, sino sólo Dios…
> Si hay un rescate que pagar, es solamente a Dios, no a Satanás. Por eso decimos que *Jesucristo ofreció su sangre como precio* de nuestra redención, no ya al demonio, sino *a Dios su Padre*.
> ¿Cuál será este precio? Para que haya redención propiamente dicha, en sentido pleno, y no simplemente remisión del pecado o liberación del culpable, *se necesita una satisfacción igual a la ofensa*, por consiguiente la del Hombre-Dios…
> Así pues, en la redención la idea primera es la de una satisfacción proporcionada a la ofensa y que, reparando la falta, *aplaque a Dios, lo haga propicio* a la humanidad»[686].

Hugon insiste en el aspecto de la justicia conmutativa y de la compensación al igual que en el de la venganza divina. Parte de la noción de redención para llegar a la de satisfacción, reduciendo la primera a la segunda. Afirma que Cristo pagó a Dios Padre el precio de nuestra redención, no reflexionando sobre lo inaceptable que resulta esa visión compensatoria en Dios[687].

Esta doctrina de la «satisfacción vicaria» fue la del gran teólogo del dogma de la redención *J. Rivière* (1878-1946), que la considera la idea central de la redención[688]. Aunque conoce a E. Hugon, a quien considera una autoridad, se distancia claramente de la teoría de la expiación y «sustitución penal»[689]. Afirma que, este concepto pertenece a la esencia

---

[686] E. HUGON, *Le mystère de la rédemption, op. cit.,* 9-14, *passim*, citado por B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único mediador,* t. I, *op. cit.,* 91-92; Cf. B. SESBOÜÉ, *Historia de los Dogmas,* t. I, *op. cit.,* 389.
[687] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único mediador,* t. I, *op. cit.,* 92.
[688] Cf. *Ibid.,* 95, 392; E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 21,40.
[689] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único mediador,* t. I, *op. cit.,* 95; ID., *Historia de los Dogmas,* t. I, *op. cit.,* 391.

del dogma católico de la redención aunque no haya sido definido dogmáticamente:

> «El concepto de *satisfactio vicaria*, sin tener la autoridad canónica que se atribuye a un término definido, pertenece realmente a la fórmula católica del dogma redentor»[690].

Puede ser que, en el momento de dar esta opinión, Rivière estuviese influido por el esquema del concilio Vaticano I sobre la redención, el cual -como ya vimos- no salió adelante[691]. En él se insistía mucho en la satisfacción realizada por Jesucristo y tenía un canon (el nº 5) donde se afirmaba que la «satisfacción vicaria» no repugna a la justicia divina[692]. Más tarde, J. Rivière matizó su pensamiento relacionando la fe católica con la idea fundamental contenida en el término «satisfacción vicaria», pero no con el término en sí mismo considerado:

> «La idea fundamental implicada en estos términos pertenece a la fórmula de la fe católica para expresar la obra de la redención sobrenatural realizada eminentemente por el sacrificio de la cruz»[693].

La posición de J. Rivière, aún teniendo en cuenta que supone un avance, al distanciarse del esquema de la justicia vindicativa y penal, continúa potenciando la idea de compensación y de justicia conmutativa[694].

---

[690] J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption. Étude théologique, op. cit.,* 123. Hay que señalar que B. Sesboüé cita mal la página donde se encuentra el texto. En vez de poner que la cita se encuentra en la página 123, dice que se halla en la página 23.

[691] Cf. *supra,* 93-94; E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 21, nota 6.

[692] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.*, 392; ID., *Historia de los Dogmas,* t. I, *op. cit.*, 391.

[693] J. RIVIÉRE, «Rédemption», *art. cit.,* col. 1921. Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 21, nota 6.

[694] L. MALEVEZ, «J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption dans la théologie contemporaine,* Albi, Paris 1948», *NRTh* 72 (1950) 217, al comentar esta obra, saca la siguiente impresión cuando resume su teología de la redención: «La redención es la compensación, la satisfacción ofrecida a la santidad de Dios, en nombre de los hermanos culpables, por el homenaje del Hombre-Dios». Vemos que se recoge el desafortunado término de «compensación». B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.***,** 393,

Así afirma que Dios, en su deseo amoroso de perdonar los pecados de los hombres, «decretó como condición previa la vida y la muerte de su Hijo»[695]. Este pensamiento resulta muy pernicioso a la hora de intentar comprender a Dios y su obra de salvación. Finalmente, podemos decir que J. Rivière continúa en la línea del pensamiento teológico que identifica redención y satisfacción, reduciendo la mediación descendente a la ascendente, falseando el equilibrio de la doctrina. Y respecto de la resurrección, podemos decir que ésta no constituye en él una dimensión teológica de la redención[696].

L. Richard (1880-1956), contemporáneo de J. Rivière, va a ser testigo de una evolución en la teología. Partiendo de la doctrina de la «satisfacción vicaria», va a redescubrir, a través de Gustav Aulen (1879-1977), teólogo luterano sueco, y de la investigación bíblica –especialmente por los trabajos de Stanislas Lyonet-, la prioridad de la mediación descendente pero sin eliminar la ascendente[697]. Él considera que ambas perspectivas son complementarias, aunque la prioridad la tiene la descendente, la iniciativa del amor divino:

> «Según la fórmula paulina, Dios, por la iniciativa de su amor misericordioso, reconcilia al mundo consigo, en el Cristo que se encarnó, murió y resucitó por nosotros (2 Cor 5,19). Misterio de amor que supera toda comprensión, incluso bajo la luz recibida de este amor… Es en esta perspectiva del Amor divino que nos libera del pecado dando a Jesús a la humanidad, como deben ser entendidas las expresiones de *rescate* o *redención*. En la perspectiva bíblica, es Dios quien rescata, es decir, quien libera de la esclavitud del pecado. Lo hace entregando su Hijo amado por nosotros… Esta perspectiva, que parte de Dios dándose al

cita mal el tomo de la revista francesa. En vez de poner que la cita se encuentra en el tomo 72 dice que se encuentra en el 82.

[695] J. RIVIÉRE, «Rédemption», *art. cit.*, col. 1982. Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 393; ID., *Historia de los Dogmas*, t. I, *op. cit.*, 391.

[696] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 393; ID., *Historia de los Dogmas*, t. I, *op. cit.*, 391.

[697] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 95; ID., *Historia de los Dogmas*, t. I, *op. cit.*, 391.

> hombre por medio de su Hijo, no excluye, al contrario reclama, la que va del hombre a Dios a través de Jesucristo, *pues la criatura debe glorificar a Dios* en su respuesta de amor filial y adorador»[698].

L. Richard rechaza la noción de justicia conmutativa, de compensación y, por ello, de un rescate pagado a la justicia divina. Denuncia también la idea de una reparación previa al ejercicio de la misericordia de Dios, puesto que todo procede de su amor misericordioso y gratuito[699].

Otro teólogo, *Yves de Montcheuil* (1899-1944), en una obra que se publicó después de su muerte titulada *Lecciones sobre Cristo*, rechazó de forma crítica y decidida la concepción por entonces corriente de la «satisfacción penal», que se entendía como una deuda expiatoria que había que pagar a la justicia de Dios como condición previa para el perdón y que, como se efectuaba en lugar nuestro, recibía el nombre de «satisfacción vicaria»[700]:

> «Se ha presentado con frecuencia la satisfacción de Cristo como una *deuda pagada* de algún modo a la justicia de Dios, que debía ser previamente satisfecha para que pudiéramos ser perdonados. A veces se ha presentado también esta satisfacción como una expiación propiamente dicha: Jesús habría sufrido en la cruz *el castigo* debido al pecado y, una vez aplacada de este modo *la cólera divina*, Dios habría podido dar libre curso a su voluntad de amar…
> Lo que es característico de esta forma de explicar las cosas es que Dios, queriendo perdonar, quiso poner a su perdón esta condición previa, que su justicia recibiera una satisfacción. Por tanto, los sufrimientos y la muerte de Cristo serían ante todo una satisfacción ofrecida a la justicia de Dios. Como se le ofrece en nombre nuestro, en lugar nuestro, se la llama *satisfacción "vicaria"*…

---

[698] L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 266.
[699] Cf. *Ibid.,* 266-268; B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.***,** 95-96; ID., *Historia de los Dogmas,* t. I, *op. cit.,* 391.
[700] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.***,** 96; ID., «Salut», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14, *op., cit.,* col. 280, donde el autor «recuerda que si la Iglesia habla de satisfacción en sus textos oficiales, no afirma jamás que esta satisfacción haya sido exigida por la justicia de Dios»; ID., *Historia de los Dogmas, t. I, op. cit.,* 391.

> Nos gustaría señalar el punto débil de una teoría… según la cual la muerte de Cristo es una satisfacción ofrecida a la justicia de Dios, como si Dios se hubiera visto alcanzado en su ser por el pecado»[701].

Sin embargo, la influencia de esta categoría estaba de tal manera establecida en el pensamiento teológico que influyó también en el trabajo de los exegetas. La importante obra del jesuita F. Prat, *La teología de san Pablo*[702], recibe una crítica en este sentido de parte de un teólogo de renombre como *P. Grelot*:

> «El esquema teológico de la satisfacción vicaria, aplicado exclusivamente a la muerte de Cristo, estropea el análisis de la teología paulina en un exégeta que sin embargo se muestra tan deseoso de respetar los textos»[703].

También *A. Médebielle*, al hablar del logion del rescate (Mt 20,28; Mc 10,45), lo interpreta en el sentido de una satisfacción ofrecida a Dios por el pecado en nuestro lugar[704]. Anteriormente habíamos visto cómo interpretaba 2 Cor 5,21 desde el punto de vista de una sustitución penal y de una imputación[705]. Aunque se trata de dos autores de principios de siglo, existen otros exégetas más cercanos a nosotros que continúan interpretando de esta forma los textos bíblicos. Así, p. ej., *P. Lamarche* escribe:

> «Para explicar la muerte de Cristo numerosos e ilustres exégetas piensan que es posible encontrar en el Nuevo Testamento una interpretación en que se mezclen las representaciones sacrificiales y una teoría de la satisfacción: Cristo es la víctima que con su sangre expía nuestras faltas; lleva en lugar nuestro el pecado del mundo y, tomando sobre sí el castigo del pecado, la muerte, nos libra de ella»[706].

---

[701] Y. DE MONTCHEUIL, *Leçons sur le Christ*, Epi, Paris 1949, 127-128. Los subrayados son nuestros.
[702] F. PRAT, *La Théologie de Saint Paul*, 2 vols., Beauchesne, Paris ^{9}1920-^{8}1923. Edición en español: ID., *La Teología de san Pablo*, 2 vols., Editorial Jus, México 1947.
[703] P. GRELOT, *Péché originel et rédemption examines à partir de l'épitre aux Romains. Essai théologique*, Desclée, Paris 1973, 203, nota 6.
[704] Cf. A. MÉDEBIELLE, «Expiation», en L. PIROT (dir.), DBS, t. 3, *op. cit.*, col. 254.
[705] Cf. *supra*, 274-275.
[706] P. LAMARCHE, «Le Christ est-il mort pour nous?», en *Annoncer la mort du Seigneur. Un dossier théologique*, Lyon 1971, 28, citado por B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 93.

Lamarche cita en apoyo de su pensamiento algunos textos de J. Gnilka, L. Cerfaux (1883-1968), F. J. Leenhardt y H. Conzelmann (1915-1989), pero algunos de estos autores opinan que, en este caso, se trata de una formulación arcaica que exige hoy ser adaptada o actualizada[707].

Podemos decir que, después de la segunda guerra mundial (1945) y hasta nuestros días, gracias a la renovación bíblica y patrística, los viejos esquemas, no sin resistencia, van desapareciendo poco a poco. Así, en un artículo extenso, *Marie-Joseph Nicolas* pone en cuestión muchas afirmaciones «clásicas»:

> « ¿Ha querido Dios la crucifixión de su Hijo? Respondemos: no, Dios no ha querido directamente la crucifixión de Jesús, ni el fracaso de su misión que le ha conducido allí…, el asesinato de Jesús fue obra de los hombres y de su libertad»[708].

Considera también que hay que superar la teoría de la «satisfacción vicaria»[709], pero la explicación que da de la satisfacción contiene todavía la idea de compensación, no desprendiéndose totalmente del concepto de una sustitución previa[710].

El Concilio Vaticano II, en ninguno de sus documentos menciona la teoría de la «satisfacción vicaria» para referirse a la redención y a la salvación llevada a cabo por Cristo. Tampoco habla de la «teoría de la satisfacción» de Anselmo, ni utiliza nunca el término de «satisfacción».

---

[707] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.***,** 93-94; L. CERFAUX, *Jesucristo en San Pablo,* DDB, Bilbao [4]1967, «Valor sacrificial expiatorio de la muerte de Cristo», 133-137.
[708] M.-J. NICOLAS, «Pour une théologie intégrale de la redemption», *art. cit.,* 39, 40.
[709] Cf. *Ibid.* 69.
[710] Cf. *Ibid.,* 62-63.

Una vez visto el origen y desarrollo de esta teoría en la historia de la teología, nos podemos preguntar a continuación si se debe seguir utilizando hoy en día para explicar la acción salvífica de Cristo.

2.- Pronunciamiento sobre la teoría de la «satisfacción vicaria»

Creemos que el recorrido efectuado en la historia de la teología ha sido esclarecedor para darnos cuenta de que esta teoría presenta numerosas deformaciones teológicas, entre las que destacan las siguientes: una imagen de Dios ofendido por nuestro pecado al que hay que aplacar y satisfacer; las ideas de compensación y de justicia conmutativa siguen estando presentes; el hombre es un mero espectador en la obra salvadora ya que Cristo al sustituirnos ha hecho todo en lugar nuestro; la justicia de Dios todavía es previa a su misericordia; se tiende a identificar la redención con la satisfacción; se olvida la relación dialéctica entre la muerte y la resurrección, etc. Por todo ello, creemos que no se debe utilizar en la actualidad esta teoría para tratar de explicar el misterio de la redención.

Los autores contemporáneos no se refieren demasiado a ella en sus obras, al ser una variante de la «teoría de la satisfacción» de Anselmo de Cantorbery, ciñéndose más sus reflexiones y sus críticas a esta última. Con todo, algunos sí la mencionan y emiten su opinión al respecto.

a) *B. Sesboué* piensa que no se debe utilizar esta teoría en la actualidad y reconoce que, aunque el término de «satisfacción» se ha utilizado y se utiliza todavía para tratar de explicar el misterio de la

redención llevado a cabo por Cristo, no se debe canonizar la teoría de la «satisfacción vicaria» ni reducir a ella la acción salvífica de Cristo:

> «Pero es muy exagerado canonizar dogmáticamente la teoría de la satisfacción vicaria, y francamente erróneo reducir a esta sistematización el misterio de la mediación salvífica de Cristo»[711].

b) *F. Martínez Díez* indica que esta teoría, aunque corrige en parte la deformación teológica llevada a cabo por la «sustitución penal», está todavía anclada en las nociones de compensación y de justicia conmutativa, por lo que no es adecuada para explicar el misterio de la redención:

> «El tema de la sustitución penal fue corregido con la teoría de la «satisfacción vicaria». Ésta se refiere más a la reparación de la ofensa que al castigo. Sin embargo, esta teoría no ha conseguido librarse de la idea de compensación, que sitúa la salvación en el nivel de la justicia conmutativa. Ni ha conseguido colocar la sustitución en el nivel de la solidaridad. Cristo nos desplaza en vez de incorporarnos al proceso de satisfacción y reconciliación»[712].

c) *F. Pastor Ramos* señala que esta teoría nunca ha sido definida por la Iglesia y que presenta numerosas dificultades que no la hacen apta hoy en día para comprender correctamente la acción salvífica de Cristo:

> «La teoría de la satisfacción vicaria, aunque utilizada en documentos oficiales de la Iglesia, nunca ha sido definida como tal. Y encuentra algunas fuertes desventajas como el antropomorfismo excesivo concibiendo la justicia de Dios demasiado al modo humano, y además conforme a categorías jurídicas y germánicas superadas por el mismo derecho penal actual que no ven en la satisfacción el sentido de la pena. Además, tampoco explicaría la necesidad de la muerte, dado que otros actos del Hombre-Dios también tendrían ese valor "satisfactorio"»[713].

---

[711] B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 392. Cf. ID., *Historia de los Dogmas*, t. I, *op. cit.*, 391.
[712] F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.*, 460.
[713] F. PASTOR RAMOS, «Por qué y cómo la muerte de Cristo nos ha salvado», *art. cit.*, 183-184.

Una vez vistas las teorías soteriológicas basadas en la sustitución, es decir, la teoría de la satisfacción por «sustitución penal» y la teoría de la «satisfacción vicaria», pasamos a continuación a evaluar si la «idea de la sustitución» se encuentra fundamentada en algunos textos de la Escritura, como lo sugieren algunos comentaristas.

3.- La «idea de sustitución» en la Escritura

Ya dijimos anteriormente que la categoría de «sustitución» no es bíblica, pues, no se encuentra en la Escritura. Sin embargo, diversos autores afirman que existen algunos textos bíblicos que fundamentan la «idea de sustitución». Hacen alusión, sobre todo, al cuarto canto del Siervo de Yahvé (Is 52-13-53,12), a los textos paulinos de Gal 3, 13 y 2 Cor 5,21 y, más en general, a la fórmula frecuente del «por nosotros» interpretada en el sentido de «en lugar nuestro». Pero para ser sinceros, es necesario advertir que los autores, exégetas y teólogos católicos y protestantes, que han interpretado estos textos y algunos otros desde la «sustitución», han proyectado a menudo de manera inconsciente la mentalidad sacrificial y «sustitutiva» que les impregna, con el fin de justificar o rechazar las afirmaciones que atribuyen a la Escritura. Por este motivo, desde una revalorización contemporánea del conjunto de textos a los que se les atribuye la «idea de sustitución», se puede afirmar que esta idea está claramente a la baja, pues, los mismos textos se pueden interpretar también desde la «idea de la solidaridad». Esta exégesis es cada vez más corriente en nuestros días[714]. Vamos a ver a continuación los textos mencionados[715].

[714] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 384-385, 395-396; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.,* 458; M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine, op. cit.,* 64.

3.1.- Las fórmulas hyper: «por nosotros», «por nuestros pecados»

La partícula «por» se expresa en griego a través de diversas preposiciones: *hyper* (υπερ), *peri* (περι), *anti* (αντι), *dia* (δια)[716]. Su significación es variada como vamos a ver a continuación:

«Hyper»: *preposición con genitivo:* por, a favor de, por causa de; sobre; en vez de, en lugar de; *preposición con acusativo:* más allá de, por encima de, sobre; más que, más de[717].

«Peri»: *preposición con genitivo*: acerca de, sobre, en torno a; por, a causa de; en relación con, en cuanto a, con respecto a, por lo que concierne a; *preposición con acusativo*: alrededor de, en torno a, cerca de, junto a; hacia; en relación con, con respecto a, por lo que concierne a[718].

«Anti»: *preposición con genitivo*: en frente de, frente a; en vez de, en lugar de, por, a favor de; como, a la manera; después, tras, sobre[719].

«Dia»: *preposición con genitivo*: a través de, por medio de; *preposición con acusativo*: por, por causa de[720].

---

[715] Para todos los textos bíblicos utilizamos la BIBLIA DE JERUSALÉN, *nueva edición revisada y aumentada*, DDB, Bilbao 1999.
[716] Cf. J. M. CASTILLO, *La Humanización de Dios. Ensayo de cristología*, Trotta, Madrid 2009, 310; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «La soteriología contemporánea», *art. cit.*, 291, nota 58.
[717] I. DELGADO JARA, *Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento,* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006, 212. Cf. H. PATSCH, «hyper», en H. BALZ-G. SCHNEIDER (eds.), DENT, Vol. 2 (1998) cc. 1870-1874.
[718] I. DELGADO JARA, *Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento, op. cit.*, 168. Cf. W. KÖHLER, «peri», en H. BALZ-G. SCHNEIDER (eds.), DENT, Vol. 2, *op. cit.*, cc. 882-887.
[719] I. DELGADO JARA, *Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento, op. cit.*, 29. Cf. H. FRANKENMÖLLE, «anti», en H. BALZ-G. SCHNEIDER (eds.), DENT, Vol 1 (1996) cc. 322-325.

En el Nuevo Testamento encontramos diversas fórmulas que conteniendo alguna de estas preposiciones, constituyen como el germen y la matriz de los futuros desarrollos soteriológicos, pues, contienen la proclamación, el kerigma, del acontecimiento de nuestra salvación llevada a cabo por Cristo. Estas fórmulas soteriológicas son fundamentalmente las dos siguientes: «por nosotros» y «por nuestros pecados». De estas dos fórmulas que se repiten con cierta frecuencia como veremos, se deduce el sentido salvífico de la muerte de Cristo[721].

El sentido del «por» no es el mismo en las dos fórmulas, aunque algunos teólogos –como X. Léon-Dufour- piensan que no se debe establecer una distinción entre ambas, aduciendo para ello que la primera no es más que una personalización de la segunda[722]. Sin embargo, como afirma B. Sesboüé, «la partícula *por* no puede tener el mismo sentido en los dos casos. A través de la variante se vislumbra una polivalencia del *por*. El *por* se explicita en dos direcciones: por una parte, "en favor nuestro" o "para nuestra vida", y por otra, "debido a" nuestros pecados. Pero desde el punto de vista de su función en el kerigma, las dos fórmulas son homólogas»[723].

---

[720] A. J. Heβ, «dia», en H. BALZ-G. SCHNEIDER (eds.), DENT, Vol. 1, *op. cit.,* cc. 894-895. Cf. I. DELGADO JARA, *Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento, op. cit.,* 58.

[721] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 127; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos (1969-1996),* IV, D, 4, *op. cit.,* 237, expresa esta idea: «El origen y núcleo de toda la soteriología estriba en la persuasión, nacida de las palabras y acciones del mismo Jesús, de la Iglesia primitiva (prepaulina), de que Cristo sufrió, resucitó y vivió incluso toda su existencia "por nosotros" y "por nuestros pecados"». B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.,* 132-133, añade una tercera fórmula: «por nuestra salvación», que no aparece como tal en el Nuevo Testamento pero que, se inspira en la idea neotestamentaria «por la salvación» (*eis soterian*) y, en el símbolo niceno-constantinopolitano que reza: «por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación»; J. M. CASTILLO, *La Humanización de Dios. Ensayo de cristología, op. cit.,* 310.

[722] Cf. X. LÉON-DUFOUR, «La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament», *art. cit*., 18.

[723] B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 127. Respecto del sentido del *por* en la tercera fórmula que añade B. Sesboüé: «por nuestra salvación», iría en la perspectiva del «en favor de» nuestra salvación (cf. *Ibid*., 127-128).

Ya vimos la pluralidad de significados de la partícula «por», que se expresaba en griego según las preposiciones *hyper*, *peri*, *anti* y *dia*. En el Nuevo Testamento aparecen estas mismas preposiciones en las fórmulas soteriológicas que hemos señalado, siendo la más usual *hyper*[724]. De ahí que a estas expresiones se las suela llamar «fórmulas *hyper*». Refiriéndose a esta preposición, F. Pastor afirma su origen prepaulino, su polisemia y la necesidad de tener presente el contexto y el contenido teológico de la expresión a la hora de encontrar el significado correcto para cada caso:

> «La fórmula de *hyper* con genitivo de persona indicando que la acción de Cristo tiene una relación especial hacia los hombres parece ciertamente prepaulina. Es opinión común. Y no es necesario extenderse largamente en este punto. Parece estar en el comienzo mismo de la interpretación de la muerte de Cristo… Entrando en el significado, es interesante notar la polisemia de nuestro *hyper*. Desde el inicial "por encima de" al "en favor de", "en lugar de", "por lo tocante a", "para" y "por causa de". La mejor traducción castellana probablemente es un simple "por" que conserva esa multiplicidad de significado. Sin embargo con ello avanzamos poco. Es preciso ver si todos esos significados se pueden aplicar a nuestro caso, o cuál y cuáles de ellos es preferible. A este fin será menester tener muy presente el contexto, como es normal, para pasar luego al contenido teológico de la expresión»[725].

---

[724] Cf. A. PÉREZ GORDO, «La cruz interpretada por san Pablo», *Burg* 36 (1995) 28, indica además: «En el Nuevo Testamento "hyper" es el término más frecuente en Pablo para expresar los efectos redentores de la muerte de Cristo (Rm 5, 6.8; 8,32; 2 Co 5,14.15.21; Ga 2,20; 3,13; Ef 5,2.25; 1 Tm 2,6; Tt 2,14; 1 Co 15,3; Ga 1,4), mientras "peri" (Rm 8,3) y "dia" (Rm 4,25; 1 Co 8,11) son relativamente raros con este significado».

[725] F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit.*, 18. En *Ibid.*, 23, dice también. «*Hyper* tiene una significación universal e incolora, muy cerca de un simple "respecto de" y es necesario atender al contexto para ver su sentido concreto, contexto no sólo el inmediato del texto o textos en cuestión, sino de toda la soteriología paulina presente en esta fórmula». Cf. F. PASTOR RAMOS, *Para mí, vivir es Cristo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2010, 151; A. MÉDEBIELLE, «Expiation», en L. PIROT (dir.), DBS, t. 3, *op. cit.*, cc. 176-178, donde analiza los tres sentidos del *hyper*: «en favor de», «por causa de» y «en lugar de»; K. WALTER, *Jesús, el Cristo, op. cit.*, 349, analizando las fórmulas construidas con *hyper*, afirma: «El *hyper* tiene en estos contextos un triple significado: 1) por amor nuestro; 2) en nuestro favor, en provecho nuestro; 3) en nuestro lugar. Las tres significaciones resuenan conjuntamente y en ellas se piensa cuando se trata de expresar la solidaridad de Jesús como centro más íntimo de su ser humano»; M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine, op. cit.*, 301, dice al respecto: «El sentido de la fórmula griega es importante, pues muchas conclusiones son sacadas a veces en detrimento del sentido etimológico o corriente de una expresión. El sentido de la fórmula *Hyper* (+genitivo) es "sobre", "más", "más allá" o también "en favor de" (Mc 9,40; Heb 13,17; Col 4,12)… En las afirmaciones cristológicas esta expresión significa que la acción salvífica beneficia a los hombres. El autor del artículo T.W.N.T (H. Riesenfeld, «Hyper», en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 8, 510-516) añade, lo que para mi es fundamental, que este último sentido pertenece a la prehistoria cristiana y que se ha forjado en las primeras confesiones de fe cristológicas».

Vamos a ver ahora, por separado, las dos fórmulas mencionadas, indicando los lugares del Nuevo Testamento donde aparecen[726].

a) «*Por nosotros*» (o fórmulas similares)

Señalamos fundamentalmente las fórmulas en «por nosotros», puesto que son las más numerosas, aunque también se encuentran otras expresiones tales como: «por vosotros», «por muchos», etc. Los textos más importantes son los siguientes:

1 Tes 5, 9-10: «Dios no nos ha destinado para la ira, sino para obtener la salvación por nuestro Señor Jesucristo, que murió por (*hyper*) nosotros, para que, velando o durmiendo, vivamos juntos con él»;

Gal 2, 20: «Esta vida en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por (*hyper*) mí»;

Gal 3, 13: «Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose él mismo maldición por (*hyper*) nosotros»;

1 Cor 1, 13: « ¿Acaso fue Pablo crucificado por (*hyper*) vosotros?»;

1 Cor 11,24: « Este es mi cuerpo que se entrega por (*hyper*) vosotros;

2 Cor 5, 14-15: « Porque el amor de Cristo nos apremia al pesar que si uno murió por (*hyper*) todos por tanto todos murieron. Y murió por (*hyper*) todos, para que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquel que murió y resucitó por (*hyper*) ellos;

2 Cor 5, 21: « A quien no conoció pecado, le hizo pecado por (*hyper*) nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él»;

---

[726] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 128-133, F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.*, 393-394; X. LÉON-DUFOUR, «La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament», *art. cit.*, 17-18; F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit.,* 15-16; ID., *Para mí, vivir es Cristo, op. cit.,* 151-153; J. M. CASTILLO, *La Humanización de Dios. Ensayo de cristología, op. cit.,* 310-311.

2 Cor 8, 9: «Pues conocéis la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, por (*dia*) vosotros se hizo pobre a fin de enriqueceros con su pobreza»;

Rom 5, 6: « En efecto, cuando todavía estábamos sin fuerzas, en el tiempo señalado, Cristo murió por (*hyper*) los impíos»;

Rom 5, 8: « Mas la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por (*hyper*) nosotros»;

Rom 8, 32: «El que no perdonó a su propio Hijo, antes bien le entregó por (*hyper*) todos nosotros…»;

Rom 8, 34: «el que está a la diestra de Dios, e intercede por (*hyper*) nosotros?»;

Rom 14, 15: « ¡Que por tu comida no destruyas a aquel por (*hyper*) quien murió Cristo!»[727];

Ef 5, 2: « Y vivid en el amor como Cristo os amó y se entregó por (*hyper*) nosotros como oblación y víctima de suave aroma»;

Ef 5, 25: «Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por (*hyper*) ella».

Estas fórmulas aparecen también en algunas cartas deuteropaulinas y en otros escritos neotestamentarios:

1 Tim 2, 6: « Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a si mismo como rescate por (*hyper*) todos»[728];

---

[727] F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit.,* 16, cita mal este texto, escribe Rom 15, 15, cuando se trata de Rom 14, 15.

[728] Hay que hacer notar que, D. Alfonso Ortiz García, traductor de la obra de B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ, l'Unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut,* t. I: *Problematique et relecture doctrinale,* Desclée, Paris 1988, no traduce bien el texto de 1 Tim 2, 6. Pone en la traducción española: «Se entregó por (*hype*r) nosotros a fin de rescatarnos de toda iniquidad y purificar para sí un pueblo que fuese suyo»

Heb 5, 1: « Porque todo sumo sacerdote es tomado de entre los hombres y está constituido en favor de (*hyper*) los hombres en lo que se refiere a Dios»;

Heb 9, 24: « Cristo no entró en un santuario hecho por mano humana, en una reproducción del verdadero, sino en el mismo cielo, para presentarse ahora ante el acatamiento de Dios en favor (*hyper*) nuestro»;

1 Pe 2, 21: « Ya que también Cristo sufrió por (*hyper*) vosotros»;

1 Jn 3, 16: « En esto hemos conocido lo que es el amor: en que él dio su vida por (*hyper*) nosotros.

En los evangelios también se encuentran textos donde aparecen estas fórmulas:

Mc 10, 45: « Que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por (*anti*) muchos» (= Mt 20,28);

Mc 14, 24: « Esta es mi sangre de la alianza, que es derramada por (*hyper*) muchos» (= Mt 26,28: *peri*);

Lc 22, 19: « Este es mi cuerpo que se entrega por (*hyper*) vosotros»;

Lc 22, 20: « Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre, que se derrama por (*hyper*) vosotros».

Y, sin aparecer la fórmula, está presente el contenido en el evangelio de Juan, en el sentido de dar la vida por nosotros: «Y el pan que yo le voy a dar, es mi carne por (*hyper*) la vida del mundo» (Jn 6, 51)[729].

(B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 129), cuando en el original francés B. Sesboüé escribe: «un seul médiateur… Christ Jesús qui s'est donné en rançon pour (*hyper*) tous» (ID., *Jesús-Christ, l'Unique Mediateur*, t. I, *op. cit.*, 117). El texto de la edición original francesa es el que se ajusta a la cita de la Biblia.

[729] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 129-130; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.*, 393-394; F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit.*, 15-16.

Después de ver toda esta serie de textos, podemos comprobar que, en la mayor parte de los casos, el «por nosotros» significa «en favor nuestro». Y es que la preposición *hyper* es con mucho la más frecuente en griego. El «por nosotros» se suele poner en relación con la iniciativa amorosa de Dios y de Cristo por los hombres. De esta forma, es por amor y en favor nuestro como Dios realiza su salvación en Cristo. A partir de aquí, podemos decir también que el «por nosotros» es universal, no excluye a nadie, abarca a todos los seres humanos y está relacionado igualmente con la salvación de todos ellos. Así, el «por nosotros», «en favor nuestro» dice relación «por nuestra salvación», sobre todo, teniendo en cuenta que la humanidad se encuentra bajo una situación de «des-gracia» y de pecado, y necesita ser salvada. Por ello, es importante caer en la cuenta de que el «en favor nuestro», «en favor de», comprende también la idea de «por causa de». Cristo vino a sacarnos de nuestra situación de pecado y de «des-gracia», sufriendo y muriendo por nosotros, «por nuestros pecados»[730].

Si nos preguntamos si debemos entender el «por nosotros» en el sentido de «en lugar nuestro», podemos decir que en la mayoría de los textos esto no está claro. En el logion del rescate, Mt 10, 45 y Mc 20, 28 dicen *anti*, pero 1 Tim 2, 6 mantiene el *hyper*. Y los textos de Gal 3, 13 y 2 Cor 5, 21, que se aducen para defender la «idea de sustitución», dicen *hyper* y deben entenderse a partir de la solidaridad de Cristo con nosotros y con nuestra situación pecadora, aunque bien es cierto que algunos autores interpretan la asunción del pecado y de la maldición llevada a cabo por Cristo, en el sentido de «en lugar nuestro». Daremos nuestra opinión sobre estos textos en el siguiente apartado. Con todo, hay que decir claramente que nunca el «en lugar nuestro» ocupa el primer lugar en las

[730] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 130.

interpretaciones soteriológicas de estos textos. Se encuentra en un tercer lugar, detrás del «en favor nuestro» y del «por causa de nosotros». Intentar explicar la salvación sólo a través del «en lugar nuestro», no teniendo en cuenta el contexto en el que se encuentra, sería un error grave. Llevaría a olvidar la solidaridad humano-divina de Cristo que está a la base del misterio de la salvación[731].

b) «*Por nuestros pecados*» (o fórmulas similares)

Esta fórmula es menos frecuente que la anterior aunque tal vez sea más primitiva. Resulta ser una variante del «por nosotros» precisando su motivo: «por nuestros pecados». Ya vimos que Rom 5, 8 conjuga ambas expresiones: «Mas la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros». Los textos más importantes son los siguientes:

Gal 1, 3-4: «El Señor Jesucristo, que se entregó a sí mismo por (*hyper*) nuestros pecados»;

---

[731] Cf. *Ibid.,* 130-131. Cf. M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine, op. cit.,* 302, no está de acuerdo en interpretar el «hyper» en el sentido de «en lugar de»: «Otro sentido posible es: "en lugar de". Se comprende fácilmente que algunos hayan invocado esta acepción para justificar las teorías de la sustitución. Mas por el sentido tradicionalmente dado a la fórmula en medio cristiano, esta concepción es también el fruto del desarrollo de la reflexión cristológica en las comunidades primitivas. Pero no se puede concluir por tanto de ello que se trata de una sustitución jurídicamente entendida. El resultado es pues poco probador en el sentido de que las fórmulas en hyper si se quiere ser honesto en relación a la semántica griega, no pueden indicar más que el movimiento hacia los hombres, o incluso el beneficio para los hombres, pero no la expiación o la sustitución»; P. TERNANT, *Le Christ est mort pour tous, op. cit.,* 52-53, es de la misma opinión: «Ahora bien, la proposición *hyper* con el genitivo, allá donde es utilizada (este no es el caso en 1 Pe 2, 24), no significa jamás "en el lugar de" en el Nuevo Testamento, cuando se trata de personas humanas; L. M. ARMENDÁRIZ, «Los mínimos de la cristología católica actual. Comentario al primer documento cristológico de la Comisión Teológica Internacional», *art. cit.,* 216, indica que la primacía del significado del «hyper» la tiene el «en favor de»: «de las dos significaciones del pro nobis salvífico: "en favor nuestro" o "en nuestro lugar", esta segunda queda sometida a la primera, vale en cuanto incluida en ella»; X. LÉON-DUFOUR, *Jesús y Pablo ante la muerte,* Cristiandad, Madrid 1982, 189, indica lo siguiente: «no hay que interpretar el "por mi" o "por nosotros" como si Jesús hubiera sustituido a los pecadores. Esto sería dar de lado al lenguaje simbólico de las relaciones interpersonales para situarse en la perspectiva sacrificial de la antigua ley».

1 Cor 15, 3: «Cristo murió por (*hyper*) nuestros pecados, según las Escrituras»;

Rom 4, 25: «Creemos en Aquel que resucitó de entre los muertos a Jesús Señor nuestro, quien fue entregado por (*dia*) nuestros pecados y resucitado por/para (*dia*) nuestra justificación»[732];

Heb 5, 1: «Porque todo sumo sacerdote... está constituido en favor de (*hyper*) los hombres en lo que se refiere a Dios para ofrecer dones y sacrificios por (*hyper*) los pecados»[733];

Heb 10, 12: «Él, por el contrario, habiendo ofrecido por (*hyper*) los pecados un solo sacrificio, se sentó a la diestra de Dios para siempre»;

1 Pe 3, 18: «Pues también Cristo, para llevarnos a Dios murió una sola vez por (*peri*) los pecados, el justo por (*hyper*) los injustos».

Quizá el mismo tema joáneo del «cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (cf. Jn 1,29) contiene esta misma interpretación de la muerte de Cristo. Así, la buena noticia que nos trae la salvación de Jesucristo, en una de sus expresiones más originales, es que él murió «por nuestros pecados»[734].

En cuanto al sentido del «por» en esta fórmula, podemos decir que significa a la vez: «debido a» o «por causa de» nuestros pecados, y por otra

---

[732] De nuevo, el traductor de la obra francesa de B. Sesboüé anteriormente citada no traduce bien. En esta ocasión se trata del texto de Rom 4, 25. En el original francés B. Sesboüé cita así: «Nous croyons en celui qui a ressuscité d'entre les morts Jesús notre Seigneur, livré pour (*dia*) nos fautes et ressuscité pour (*dia*) notre justification» (B. SESBOÜÉ, *Jesús-Christ, l'Unique Mediateur,* t. I, *op. cit.,* 119) y, en la traducción española D. Alfonso Ortiz escribe: «Creemos en Aquel que resucitó de entre los muertos a Jesús Señor nuestro, quien fue entregado por (*dia*) nuestra justificación» (ID., *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 131).

[733] Este texto, en su primera parte, ya se citó en la lista anterior. Se observa como el texto asocia el «por los hombres (en favor de los hombres)» con «por los pecados».

[734] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 131-132, F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.,* 394; F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit.,* 15-16.

parte «para librarnos de» nuestros pecados. El sentido «en favor de» no puede aplicarse a los pecados sino a los hombres pecadores[735]. El texto de 1 Pe 3, 18 aclara bien esta observación: Cristo murió por causa de los pecados y en favor de los injustos. Esto nos debe hacer caer en la cuenta que en el fondo del «por causa de» nuestros pecados se encuentran los pecadores, los cuales son la causa directa de la muerte de Cristo[736].

A modo de conclusión, podemos decir que, estas fórmulas soteriológicas que hemos visto constituyen como el núcleo y la matriz de la que va a salir toda la doctrina cristiana de la salvación llevada a cabo por Jesucristo. Se constata en ellas algo muy importante: que la salvación es para nosotros y que esta salvación es, ante todo, un don que Cristo nos ha hecho por amor nuestro. De esta forma, Jesucristo es el «pro-existente», el hombre-para-los-demás, que existe para nosotros en su vida, muerte y resurrección, de la misma manera que vive para su Padre[737]. Así, podemos decir que, la fórmula «por nosotros» se encuentra en el origen de la categoría de «pro-existencia»[738]:

---

[735] Cf. F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo*, *op. cit.*, 21-22, opina así sobre el sentido de la fórmula «por nuestros pecados»: «la fórmula de la muerte de Cristo por nuestros pecados, considerándola ella sola, es ambigua porque ambigua e incolora es la misma partícula. Descartando algún sentido inviable claramente como el de "en favor de", queda como más probable un sentido que reproduce la ambigüedad y generalidad misma de la partícula; algo así como "a propósito de". La muerte de Cristo tiene que ver con los pecados, guarda alguna relación con nuestros pecados, no es algo independiente o lejano de ellos, referido, por ejemplo, sólo a la existencia terrena de Jesús… El *hyper* resuena a "en favor de". ¿No estaría aquí insinuando que la muerte de Cristo produce un efecto positivo acerca del pecado? Evidentemente sería la de hacerlo desaparecer. Combinando, pues, todos los matices tendríamos esto: los pecados son la causa de la muerte de Cristo; ella versa sobre ellos, los toca, y los elimina… De un modo u otro parece inevitable ver en los actos de Cristo relacionados con el pecado una superación del mismo. Es pobre conformarse con observar que los pecados son causa de la muerte de Cristo y quedarse ahí».

[736] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 132.

[737] Cf. *Ibid.*, 133.

[738] Sobre la categoría de «proexistencia» hay que decir que el término se debe a H. Schürmann, aunque la idea ya la encontramos en K. Barth y en D. Bonhoeffer. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca ^{3}2001, 469, nota 9, donde indica bien estas precisiones históricas: «La idea de "Jesús hombre para los demás" tiene su origen en la antropología teológica de K. Barth, que define así a Jesús al esclarecer las relaciones que él tiene con los demás hombres, en cuanto que se integran en la alianza que Dios les ofrece. En este contexto define a Jesús como "Der Mensch für

> «La fórmula pro nobis que marca la soteriología con su sello traduce bien el carácter existencial del don que Jesús hace de sí mismo a los hombres. Estas fórmulas en hyper confieren a la vida de Jesús ese carácter de desinterés, de descentramiento de sí que es requerido para que el otro tenga la vida… Esta fórmula está en el origen del concepto de pro-existencia»[739].

Hemos visto que el sentido del «por» va más en la línea del «en favor de» que en la del «en lugar de»[740]. Así, las categorías de «proexistencia» y de «solidaridad» predominan claramente sobre la de «sustitución»[741]. Veremos más adelante cómo se debe entender esta solidaridad de Cristo

---

den anderen Menschen" (*Die Kirchlische Dogmatik*, III, 2, *Die Lehre von der Schöpfung*. Pág. 242-263) Zürich 1958. La idea fue popularizada por Bonhoeffer en sus cartas desde la prisión (*Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*). (München 1978). De él pasó a la conciencia general, perdiendo el trasfondo teológico, y quedando reducida a mera descripción moral de Jesús. Barth previamente había dedicado un capítulo a hablar de Jesús como el hombre para Dios (*Jesús der Mensch für Gott*, 64-71), haciendo de su versión hacia Dios y de su radicación en Dios el fundamento de la capacidad de servicio a los hombres. H. Schürmann ha dado la fundamentación exegética de esta idea y ha hecho de la categoría de "pro-existencia", el fundamento de una nueva comprehensión de Cristo significante para la conciencia contemporánea. Con su ayuda interpreta la vida histórica, la aceptación de la muerte y la última cena de Jesús mostrando la interna conexión entre la pro-existencia de Dios, la pre-existencia del Logos, y la pro-existencia de Jesús. Cfr. H. SCHÜRMANN, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinungen und Asublick* (Freiburg 1975). Vers. esp.: *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica* (Salamanca 1982) 129-163». Puede consultarse también: K. BARTH, *Dogmatique*, Vol. III, *La doctrine de la création*, t. 2, 1, Éditions Labor et Fides, Genève 1961, «Jésus, l'homme pour le prochain», 219-239, se refiere a Jesús como «el hombre para los demás»; D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Sígueme, Salamanca 1983, «IV. Después del fracaso. Julio 1944-Febrero 1945, segundo capítulo: b) ¿Quién es Dios?», 266, habla de Jesús como «el ser para los demás», «el hombre para los demás», el que «no existe sino para los demás»; H. SCHÜRMANN, *El Destino de Jesús: su vida y su muerte*, Sígueme, Salamanca 2003, «La muerte de Jesús: la proexistencia vicaria», 186-190, habla de la muerte de Jesús entendida desde la «proexistencia».

[739] M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine, op. cit.*, 301. Cf. *Ibid*., 304, insiste en esta idea: «El dinamismo, el movimiento hacia los demás que suponen las expresiones en hyper está ciertamente en el origen de los desarrollos teológicos contemporáneos sobre la pro-existencia de Jesús. Así la actitud de Jesús, hombre-para-los-demás, resumiría en su muerte toda la fuerza de la formulación».

[740] Cf. F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit.*, 19, indica en este sentido: «El punto aquí no es decir sólo que *hyper* significa "por", "en favor de", sobre todo después de la entrega, sino cuál es el contenido de frases como "Cristo murió por nosotros" o "en favor nuestro". Que tal significación sea la predominante en este caso, está fuera de duda razonable como es claro en cualquier consulta, aun superficial, a los diccionarios más usuales. Evidentemente ya es algo importante saber que Pablo pensaba en la muerte de Cristo con la dimensión de alteridad benéfica que aparece en *hyper*. Pero también la resurrección tiene su papel (cf. 2 Cor 5, 15). *Hyper* también significa "en lugar de". Pero esta acepción es secundaria con respecto a la de "en favor de". La ausencia de *anti* en los textos paulinos de muerte y resurrección hacen menos verosímil el sentido de substitución en nuestro contexto»; ID., *Para mí, vivir es Cristo, op. cit.*, 151 y nota 107, donde indica que habrán de preferirse los sentidos de «en beneficio de» y «en favor de».

[741] Cf. M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine, op. cit.*, 304, lo expresa así: «Pro-existencia y solidaridad llegan a ser la esencia de Cristo en tanto que él es para los demás».

con nosotros, para poder intentar comprender desde ella el misterio de la redención. Creemos, por tanto, que la fórmula «por nosotros» debe de ser entendida más desde la «idea de solidaridad» que desde la «idea de sustitución», aunque algunos autores mencionan los textos paulinos de Gal 3, 13 y 2 Cor 5, 21 para intentar fundamentar bíblicamente esta última. Vamos a ver a continuación, de forma sucinta, lo que se puede decir al respecto.

3.2.- Gal 3, 13 y 2 Cor 5, 21

Estos textos han sido interpretados por algunos autores, en primer lugar, en el sentido de la «sustitución penal», como si Dios mismo viera en su propio Hijo a la persona responsable del pecado del mundo y al maldito sobre el que debe caer el rigor de su justicia vindicativa. Y en segundo lugar, sin llegar a lo penal, los han interpretado también en un sentido sustitutivo, utilizando la preposición *hyper* en el sentido de «en lugar de». Pero estas interpretaciones no son correctas[742].

Debemos decir, en primer lugar, que estos textos de Pablo deben de ser entendidos atendiendo al contexto global de su pensamiento.

[742] Cf. *infra*, 335, nota 744; B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 331; F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit*, 57, indica en este sentido: «En el fondo de esta interpretación late la idea de la substitución penal, en una línea no muy lejana de la satisfacción vicaria. Creo que es inevitable pensar de ese modo cuando se habla de que Cristo muere en nuestro lugar. Evidentemente tiene la ventaja de la claridad y aún de la devoción que pueda suscitar. Pero tiene el inconveniente de que Pablo no comparte la idea. Es posible hablar de que Cristo se hace pecado y maldición sin tener que decir que nos substituye»; ID., *Para mí, vivir es Cristo, op. cit.*, 172-174, y nota 135, donde indica que, la interpretación sustitutoria de los textos paulinos no viene exigida por los mismos textos y hoy apenas se sostiene, aunque hay autores que hablan con total naturalidad de la muerte de Cristo como sustitutoria sin mayores explicaciones. El autor cita algunos recientes; M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine, op. cit.*, 76, señala que estos textos no pueden servir de apoyo bíblico para la teoría de la sustitución: «Es preciso salir de los surcos excavados, en el camino entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, por un deseo demasiado grande de concordancia… Los dos textos, Gal 3,13 y 2 Cor 5,21, no pueden constituir de ninguna manera apoyos escriturísticos para justificar la teoría de la sustitución expiatoria».

Haciéndolo así, nos damos cuenta que ambos se comprenden mejor desde la «idea de la solidaridad» de Cristo con nosotros[743] que desde la «idea de la sustitución», la cual no es paulina[744]. Ya F. Prat afirmó en el año 1908 esta idea de la «solidaridad» en detrimento de la de «sustitución» en su magnífica obra sobre S. Pablo, donde comenta ampliamente los dos textos mencionados[745].

Vamos a ver a continuación cada uno de los textos por separado para darnos cuenta más claramente de que es la «idea de solidaridad» –y no la de «sustitución»- la que se encuentra a la base de una correcta interpretación de los mismos.

a) *Gal 3, 13*: «Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose él mismo maldición por (*hyper*) nosotros, pues dice la Escritura: *Maldito el que cuelga de un madero*».

---

[743] Cf. F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit.*, 111, afirma la idea de la solidaridad de Cristo en la soteriología paulina: «Si nos preguntamos por lo subyacente en los esquemas de la soteriología paulina tropezamos inmediatamente con el tema de la solidaridad de Cristo con los hombres. Pablo no usa esa palabra, pero ciertamente su significado o contenido es lo que le permite afirmar cuanto dice. Es como un esquema, una estructura de su entendimiento de Cristo en su relación con el hombre. Ello no es nuevo. Es como si Pablo no concibiera una salvación "desde fuera", en lo cual coincide con el hombre moderno. Como tampoco piensa en esa misma salvación de modo pasivo por parte del hombre. Ni mera ni principalmente jurídico. Por todo lo cual la presenta con unos rasgos tales que puede resumirse en el término de solidaridad. Solidaridad entre el Hijo y el hombre… Hay numerosos textos en los que, de un modo u otro, late este pensamiento de la solidaridad (Gal 3, 13; 4, 4-5; 1 Cor 10, 16; 15, 22. 45-49; 2 Cor 5, 14. 21; 13, 4; Rom 4, 25; 6, 3-6; 8, 3; Flp 2, 6- 11; 3, 10-11;…). Es como un denominador común que permite comprender la concepción soteriológica paulina».

[744] Cf. *Ibid.*, 55-56, donde el autor así lo afirma: « ¿Entiende Pablo, al usar esa expresión (por nosotros), que Cristo murió en lugar de los hombres y así los liberó? Con otras palabras: ¿Puede hablarse de una substitución o vicariedad de la muerte de Cristo?... La substitución ha sido –y es- una forma muy extendida de explicar los textos paulinos y más en general los del Nuevo Testamento sobre la muerte de Cristo. Inicialmente es preciso reconocer que la interpretación de la muerte de Jesús substituyendo al hombre podría fundarse en la partícula *hyper*, uno de cuyos posibles significados es el de "en lugar de". Pero no hay ningún lugar donde el contexto favorezca inequívocamente la interpretación substitutiva. Los paulinos con *hyper* y muerte de Cristo difícilmente admiten ese modo de ver las cosas».

[745] Cf. F. PRAT, *La Théologie de Saint Paul*, vol. II., Beauchesne, Paris ^{8}1923, 224-250. Sobre los textos citados, cf. *Ibid*., 244-250. Edición utilizada por nosotros: ID., *La Teología de San Pablo*, vol. II, Editorial Jus, México 1947, 220-242. Sobre el comentario de ambos textos, cf. *Ibid*., 237-242. Puede verse el desarrollo de F. Prat sobre estos textos en el capítulo cuarto de este trabajo, «2.3.3: El gran "principio de la solidaridad"», 423-430.

Los partidarios de la interpretación sustitutiva del texto dicen que Cristo ocupa nuestro lugar en la maldición de la ley para rescatarnos de la misma. La ley dictaba una sentencia de condenación sobre los que la transgredían. Cristo se interpone, por así decirlo, entre esta sentencia y aquellos a quienes condenaba, para librarlos de ella, recayendo de esta forma sobre él. Pero esta manera de pensar es difícil de mantener si nos atenemos al pensamiento paulino, como vamos a ver a continuación[746].

Pablo considera que Jesucristo al encarnarse viene a situarse en la condición en la que se encuentran los hombres pecadores en general y el pueblo judío en particular, es decir, afectados por el pecado y sometidos a la ley:

> «San Pablo sabe que el Hijo, ya desde su encarnación está sometido a la ley. El "nacido de mujer" y "puesto bajo la ley" de Gal 4, 4 subraya esa asunción por parte de Cristo de la condición del hombre en general y del judío en concreto. Asume también los demás rasgos humanos a excepción del pecado personal (cf. Flp 2, 7-8; 2 Cor 5, 21; Rom 8, 3-4)»[747].

Esta asunción de la condición humana conlleva también el sometimiento a la muerte, no sólo por ser algo inherente a la naturaleza humana sino también por su conexión con la ley y con el pecado:

> «Esta condición lleva consigo la muerte. Pero no sólo por ser humana. Pablo establece una conexión entre la ley, carne, pecado y muerte (cf. Gal 5, 17-21); en 1 Cor 15, 56 dice "el aguijón de la muerte es el pecado y la fuerza del pecado es la ley"… Cuando habla de Cristo en carne de pecado (Rom 8,3) o puesto bajo la ley no es injusto pensar que también considera al Señor Jesús sometido a la muerte como término normal de esa situación dominada por el pecado y la ley.

---

[746] Cf. F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit,* 56.

[747] *Ibid.,* 41. Cf. F. PASTOR RAMOS, *Para mí, vivir es Cristo, op. cit.,* 162: «Cristo es hecho maldición de la ley en cuanto que, como veíamos más arriba, el Hijo asume la condición de los seres humanos que están bajo la maldición de la ley. Tal asunción llega hasta colocarse él mismo en la situación de maldición de la ley por solidaridad con los seres humanos, aun cuando personalmente no le afecte la condena por no ser en absoluto pecador».

> Cristo está bajo la ley en su vida, como miembro del pueblo sometido a ella, y en su muerte»[748].

Aparte de esta, existe otra forma de estar sometido a la ley y a la muerte. Cristo, al solidarizarse con los hombres transgresores de la ley, sufre las penas que la ley marca contra los tales, entre las que se encuentra también la muerte:

> «Pero, además, Pablo conoce otro modo de sometimiento a la ley y a la muerte. Tal es el de someterse a las penas que ella, la ley, establece contra los transgresores. Entre ellas está la muerte. Puede verse que Cristo personalmente inocente, sufre la pena por solidaridad con los transgresores, al haber asumido su condición. La condena de la ley lo alcanza (Gal 3, 10-11; 6, 13; Rom 3, 20). Cristo se solidariza con estos transgresores y participa de la condena y de la pena al ser su muerte maldición de la ley (Gal 3, 13). Cristo está también desde este punto de vista sometido a la ley y bajo su dominio»[749].

Desde el punto de vista histórico, Pablo no insiste explícitamente en los datos sobre la muerte de Jesús, más bien se refiere en sus escritos a otras dimensiones de estos hechos, fundamentalmente a la dimensión de alteridad en beneficio de otros. Sin embargo, esto no quita que en la base de su reflexión exista un conocimiento de la historia de Jesús, referida ésta fundamentalmente a su vida y su muerte, ya que la resurrección en sí misma está más allá de lo que podemos denominar historia. Las numerosas alusiones a la cruz y al Señor crucificado, aunque tienen un claro contenido teológico, suponen el hecho histórico de la crucifixión. Habiendo pasado unos veinticinco años desde la muerte de Jesús y existiendo una sensibilidad social desfavorable a todo lo que se refiere a la cruz, acudir a ella, sin un convencimiento de su historicidad, no hubiera sido posible[750].

---

[748] F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit,* 41.
[749] *Ibid.,* 41-42.
[750] Cf. *Ibid.,* 28-29; F. PASTOR RAMOS, *Para mí, vivir es Cristo, op. cit.,* 157-158.

Volviendo ahora a nuestro texto, vemos que en él existe una referencia a la cita de Dt 21, 23: «porque un colgado es una maldición de Dios», la cual hace alusión a la crucifixión, subrayando así el texto la conexión entre la ley y la muerte de Jesús. Es la misma ley la que pronuncia la maldición sobre Cristo crucificado y, estar bajo maldición es estar maldito, condenado y rechazado. Preguntándonos sobre cómo llega Pablo a esta concepción de la muerte de Cristo como maldición legal, dejando a parte razones teológicas que luego veremos, no sería extraño que Pablo conociera la historia de Jesús, como dijimos, y acuñara esta fuerte expresión, teniendo constancia de la condena de Jesús llevada a cabo por los gobernantes del pueblo judío y de acuerdo con su ley. Así, la muerte de Jesús como maldición legal podría estar en relación con la historia de Jesús. Ciertamente no deja de ser una explicación hipotética pero verosímil, y no resulta absurdo pensar así. Es una posibilidad mejor que la de insistir demasiado en el análisis de la cita de Dt 21, 23 del texto de Gálatas como fuente de la concepción paulina de la muerte de Jesús como maldición legal[751].

La segunda explicación de la expresión paulina es de tipo teológico y ya la apuntamos anteriormente. Cristo no sería maldito por transgresiones personales auténticas que justificaran la condena de la ley, sino que por su solidaridad con nosotros se hizo a sí mismo maldición:

> «Efectivamente Pablo dice que Cristo se hizo maldición de la ley *hyper emon*, o en expresión de Gal 4, 4-5 “fue puesto bajo la ley para que rescatase a los que estaban bajo la ley”. En los dos textos aparece la misma palabra y los paralelismos no son obscuros teniendo en cuenta lo expuesto más arriba, y añadiendo que “todos los que están bajo la ley están bajo maldición” (Gal 3, 10)»[752].

[751] Cf. F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit,* 29, 42.
[752] *Ibid.,* 42-43.

Por ello, la categoría «solidaridad» es la que mejor interpreta el texto de Gálatas, indicando hasta dónde llegan el Padre y el Hijo por amor hacia nosotros, hasta el punto de asumir Cristo la condición de los hombres pecadores que se encuentran bajo la maldición de la ley -colocándose en dicha situación de maldición por solidaridad con ellos-, para así poder rescatarlos:

> «El plan del Padre es que su Hijo asuma la condición de los hombres que están bajo la maldición de la ley para rescatarlos de esa situación. Tal asunción llega hasta colocarse Él mismo en la situación de maldición de la ley por solidaridad con los hombres. Obviamente la crucifixión es la máxima expresión de esta maldición y condena de la ley, tanto por sí misma como por el posible proceso que supone y porque la misma Escritura –en la mentalidad paulina- emanaba una maldición sobre el crucificado»[753].

Cristo, con su actitud frente a la ley, manifiesta que la solidaridad con los hombres pecadores está por encima y tiene mayor importancia que la misma ley. De esta forma, no la acepta como algo definitivo, y nos libera de ella, invitándonos a tener su misma actitud y a no buscar la salvación en la comunión con ella:

> «Cristo incurre en una maldición legal voluntariamente, porque voluntaria ha sido su solidaridad con los pecadores. Se coloca en la peor situación respecto a la ley aceptando una excomunión legal. Esto significa que para él existen valores superiores a la mera economía legal, que esa legalidad antigua no es algo a lo que haya que subordinarlo todo… La ley tiene fuerza, puesto que es capaz de castigar. Pero Cristo, que podría substraerse a ese castigo personalmente, lo sufre. Con otras palabras, da más importancia a la solidaridad con los pecadores que a la ley… En este sentido hay que afirmar que Cristo deroga la ley o libera de ella. Se pone en otro plano. La comunión con la ley es rechazada por Él. Los creyentes pueden y deben prescindir de esa comunión, pues Cristo, con su actitud y realidad ha eliminado la significación de la ley como elemento salvador decisivo»[754].

---

[753] *Ibid.,* 43. Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 332, dice en este sentido: «Pablo razona a la manera de los Judíos: Jesús es maldito frente a la ley, ya que ha sido colgado de la cruz. Pero no es maldito frente a Pablo ni frente a Dios. Al ser crucificado, se hizo solidario de la maldición que pesaba sobre nosotros, a fin de comunicarnos la bendición de Abrahán (3, 14)».

[754] F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit,* 45. Cf. ID., *Para mí, vivir es Cristo, op. cit.,* 164-165.

b) *2 Cor 5, 21:* «A quien no conoció pecado, le hizo pecado por (*hyper*) nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él».

En el mismo sentido hay que entender el texto de la segunda carta a los Corintios, es decir, desde el punto de vista paulino de la total solidaridad de Cristo con nosotros[755].

En primer lugar, hay que decir claramente que no existe ninguna semejanza posible entre Cristo («quien no conoció pecado») y el pecado en sí mismo. Cristo no es pecador como los hombres, es el «anti-pecado», en él, pues, no hay pecado. El sentido del texto no puede ser el que Cristo sea hecho pecado «en lugar de nosotros», es decir, que Dios haga pecado a Cristo y lo ponga en lugar nuestro para que nos salve. Esto es absurdo e imposible[756]. Mucho menos, el que Dios lo haga pecado para que su justicia vindicativa recaiga sobre él en lugar de sobre nosotros y, de esta forma, pueda expiar nuestro pecado[757]. Entonces, ¿qué quiere decirnos Pablo en este texto? ¿Qué significado tiene? Podemos decir que la expresión «le hizo pecado por nosotros» de 2 Cor 5,21 quiere indicarnos la solidaridad total de Cristo con la humanidad pecadora. Es voluntad de Dios Padre que el Hijo se sumerja en nuestra historia y asuma nuestra condición humana con todas sus consecuencias, también las provenientes del pecado[758]. Así, parece

---

[755] Cf. F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit,* 114, dice en este sentido: «El "hecho pecado" de 2 Cor 5,21 es una manera de expresar la solidaridad total».

[756] Cf. *Ibid,* 56, donde dice el autor: «El "hecho pecado por nosotros" de 2 Cor 5,21 difícilmente da pie a la concepción substitutoria. La expresión indica solidaridad en el mal, comunidad en él, más que aspectos individuales transferibles de unos a otros. No se imagina fácilmente qué significaría decir que Cristo substituye al hombre pecador»; B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 331, hace la siguiente afirmación: «he de repetir firmemente que Cristo no fue hecho ni pecador ni maldito a título personal. No existe ninguna semejanza entre "el que no había conocido pecado" y el pecado».

[757] Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *Diez palabras clave en Cristología, op. cit.,* 191, nota 6.

[758] Cf. F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit.,* 49, se refiere al «hacerse pecado» de Cristo en estos términos: «Ahora se trata sólo de la solidaridad con el mundo del pecado. Digo mundo entendiendo hombres, historia, situaciones interhumanas… preñadas o tocadas por lo negativo, lo deshumanizante. El hacerse pecado significa entrar en esa situación, dejarse

expresarlo Pablo en Rom 8,3: «Dios, habiendo enviado a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado, condenó el pecado en la carne»[759]. Por ello, Cristo se solidariza con nosotros hasta el extremo de nuestra condición pecadora, hasta la muerte. De esta forma, se ve afectado por el pecado, aunque personalmente no lo tenga:

> «En su carne maltratada Cristo es la imagen viva del resultado del pecado de los hombres que desencadenaron su furor contra él. En este sentido primero y muy real le hemos dado nosotros nuestro pecado. Jesús acepta sí las consecuencias extremas de la solidaridad que su encarnación le hizo asumir con nosotros, ya que tomó "una carne semejante a la del pecado" (Rom 8,3). Solidario de un mundo humano infectado por el pecado, sufrió pasivamente su contagio, como un médico que cae víctima de la epidemia contra la que está luchando con el riesgo y el peligro de perder su vida. Sin tomar parte activa en nuestro pecado, él está enfermo de nuestras enfermedades; son ellas las que él ha asumido… Lleva así los pecados del mundo para quitarlos»[760].

Es pues, desde la solidaridad de Cristo con la humanidad pecadora -y no desde la sustitución del hombre pecador por Cristo- desde donde se debe interpretar el texto de 2 Cor 5,21. Es solidarizándose y uniéndose con nosotros como Cristo nos transforma en «justicia de Dios en él»:

---

afectar por ella, participar de la condición humana. La diferencia consiste en que nosotros no podemos elegir y nos encontramos situados de esa manera. Dios, en cambio, la asume libremente»; ID., *Para mí, vivir es Cristo, op. cit.,* 125, donde analiza el sentido de 2 Cor 5,21 y se decanta por esta interpretación solidaria.

[759] Cf. F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit.,* 49, donde el autor explicita cómo es y qué significa este envío del Hijo por parte del Padre: «El envío del Hijo es en "una semejanza de carne de pecado" (Rom 8,3). Lo cual no significa una condición parecida a la humana, sino al revés, una participación total en ella… Pablo destaca así la participación integral de Cristo en la tragedia humana. Su solidaridad con la situación del hombre real e histórico». También en *Ibid.,* 113, lo expresa con mayor detenimiento: «Pablo ve a Cristo uniéndose a y de hecho solidario con, la manera de ser del hombre, tanto en lo más "neutro" como en lo negativo, excepto el pecado personal. El Hijo asume la condición humana libremente. Se coloca en una "semejanza de la carne de pecado" (Rom 8,3). Lo cual no significa una forma de ser parecida a la del hombre, sino precisamente lo contrario: una condición igual que la del hombre. Es afectado personalmente por las consecuencias de esa condición y las vive con plenitud»; ID., *Para mí, vivir es Cristo, op. cit.*, 126; M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine, op. cit.,* 75, observa lo siguiente: «Esta fórmula lapidaria (2 Cor 5,21) se aproxima también a Rom 8,3 (…él ha condenado el pecado en la carne). Dicho de otro modo, para Pablo, el movimiento de envío del Hijo al mundo se hace en la encarnación en el sentido lo más fuerte posible: en la carne asiento del pecado, de la debilidad del hombre».

[760] B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.,* 331-332.

> «Tal solidaridad de Cristo con la raza humana no es algo superficial o meramente ejemplar, sino consiste en la asunción de lo humano tal como existe realmente. No se trata de una naturaleza ideal o pura, sino de la existencia humana tal como histórica y concretamente es, con todos sus condicionamientos y condiciones. No es algo extrínseco sino aceptante de la misma entraña del hombre mortal y pecador. Cristo toma en serio al hombre. Hecho como uno de tantos se somete a la realidad y humanidad. El momento quizás más importante y claro en que esta solidaridad aparece es la muerte y cuanto lleva a ella. Al asumir la humanidad real Cristo comparte la suerte humana en todo. Es una de las consecuencias de la asimilación, llevada a cabo en la encarnación, del destino y suerte humanos»[761].

Habiendo comprobado que los textos paulinos de Gal 3,13 y 2 Cor 5,21 deben de ser interpretados desde la «idea de solidaridad» y no desde la de «sustitución», pasamos por último a estudiar el «cuarto canto» del Siervo de Yahvé que, según bastantes comentaristas, es el texto en el que mejor se fundamentan, no sólo la «idea de sustitución» sino también la idea de «sustitución y expiación penal».

3.3.- El cuarto canto del Siervo de Yahvé (Is 52, 13-53,12)

Sin entrar en pormenorizados análisis y comentarios exegéticos, nuestro objetivo es comprobar si el texto del cuarto canto de Isaías se debe de interpretar necesariamente desde la «idea de la sustitución» –incluso penal-, o si se entiende mejor desde otras perspectivas, en concreto desde la «idea de la solidaridad». Numerosos autores utilizan este texto de Isaías para justificar la «idea de la sustitución» y aplicarla después a la Pasión de Cristo[762] y a diferentes textos del Nuevo

[761] F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit,* 113, donde explicita el pensamiento de Pablo sobre la solidaridad de Cristo con nosotros.

[762] Sin embargo, B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 385, dice claramente: «Por su parte, los relatos de la pasión no conceden ningún lugar a la sustitución». Con ello no queremos decir que no se deba utilizar el cuarto canto de Isaías poniéndolo en relación con Jesús y especialmente con su

Testamento, especialmente a las «fórmulas *hyper*», a Gal 3, 13 y a 2 Cor 5,21, que ya vimos anteriormente, afirmando algunos que «la teología del Nuevo Testamento es ante todo una teología de la sustitución»[763].

a) Vamos a comenzar nuestro estudio citando *el texto* completo para contemplarlo en toda su amplitud:

52, 13: He aquí que prosperará mi Siervo, será enaltecido, levantado y ensalzado sobremanera.

---

pasión, muerte y exaltación, tan sólo indicamos que, no se debe realizar esta aplicación del texto desde una interpretación sustitutiva o incluso penal. Cf. S. LÉGASSE, «A propos de l'ideé de "substitution pénale" dans la Rédemption», *art. cit.*, 87-88, dice al respecto: «Al aplicar rigurosamente las frases de este oráculo (Is 53), sobre todo, en su texto original, a la Pasión de Cristo, se viene a conferir a ésta un sentido que es nada menos que opuesto al que se ha deducido de los datos del Nuevo Testamento… Al traspasar tal cual estas fórmulas y este sentido para aplicarlas a la Redención, se experimenta graves dificultades para hacerlas cuadrar con la enseñanza del Nuevo Testamento»; E. SCHILLEBEECKX, *Jesús .La Historia de un viviente, op. cit.*, 266-268; P. TERNANT, *Le Christ est mort por tous. Du serviteur Israël au serviteur Jésus, op. cit.*, 64; H. SCHÜRMANN, *El Destino de Jesús: su vida y su muerte, op. cit.*, 156; M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine, op. cit.*, 74, indica que no es prudente utilizar Is 53 para fundamentar la «idea de sustitución»: «Que la figura de Cristo sufriente tenga analogías con la del siervo y que esta figura permita ir bastante lejos en la reflexión sobre Jesús-hombre-para-los-demás, en esto no hay ninguna duda. Pero demasiados elementos, que lo más frecuentemente necesitan definirse con precisión, invitan a la prudencia para que no nos apoyemos demasiado exclusivamente sobre Is 53 para "probar" el carácter expiatorio o sustitutivo de la muerte de Jesús»; L. BASSET, *Le pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, Labor et Fides, Genève ^{3}2005, 337, subraya el silencio de los evangelistas con respecto a la aplicación de Is 53 a la pasión de Cristo: «Hubiera sido tan fácil para los evangelistas, que conocían perfectamente Is 52-53, demostrar que Jesús era ese siervo anunciado por el profeta. Hubiese sido tan lógico hacerlo, en particular en el relato de su pasión. Ahora bien, ellos no lo han hecho. Una nota de la TOB recoge que "llama la atención que el relato de la Pasión no contiene en su origen ninguna referencia explícita a la imagen del Siervo de Yahvé según Is 53". La enumeración de las alusiones de Is 52-53 que encontramos esparcidas en el NT revela la chocante discreción de los evangelistas».

[763] Así lo manifiesta J. RATZINGER, «Sustitución/Representación», en H. FRIES (dir.), CFT, t. IV (1967) 295. Véase el artículo completo en *Ibid.*, 292-303. Cf. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption. op. cit.*, 264-265, encuentra en el texto de Is 53 la base de la expiación penal: «Es, como hemos visto más arriba, el capítulo 53 de Isaías el que es la más importante fuente escriturística de la teología redentora y al mismo tiempo el más firme apoyo de la idea de expiación penal»; A. MÉDEBIELLE, «Expiation», en L. PIROT (dir.), DBS, t. 3, *op. cit.*, col. 98, señala que la «expiación por sustitución» y la «expiación penal» se deducen de la imagen del siervo. Véase el artículo completo en *Ibid*., cc. 90-100; M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine, op. cit.*, 66-67, refiriéndose en este sentido a H. U. von Balthasar, dice que este autor busca «refutar los argumentos de los que predican el abandono de la noción de sustitución… Para él, no hay ninguna duda de que es preciso partir de la imagen del siervo para llegar a justificar la idea de sustitución»; B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I., *op. cit.*, 324, indica que «hay toda una tradición interpretativa que va en este sentido», es decir, en el de la «sustitución» y también en el de la «sustitución penal»; P. TERNANT, *Le Christ est mort por tous. Du serviteur Israël au serviteur Jésus, op. cit.*, 28, 29, 63, 64, indica esta misma idea.

14: Así como se asombraron de él muchos –pues tan desfigurado tenía el aspecto que no parecía hombre, ni su apariencia era humana-,

15: otro tanto se admirarán muchas naciones; ante él cerrarán los reyes la boca, pues lo que nunca se les contó verán, y lo que nunca oyeron reconocerán.

53, 1: ¿Quién dio crédito a nuestra noticia? Y el brazo de Yahvé ¿a quién se le reveló?

2 : Creció como un retoño delante de él, como raíz de tierra árida. No tenía apariencia ni presencia; (le vimos) y no tenía aspecto que pudiésemos estimar.

3 : Despreciado, marginado, hombre doliente y enfermizo, como de taparse el rostro para no verle. Despreciable: un Don Nadie.

4 : ¡Y con todo eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba! Nosotros le tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado.

5 : Él ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. Él soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados.

6 : Todos nosotros como ovejas erramos, cada uno marchó por su camino, y Yahvé descargó sobre él la culpa de todos nosotros.

7 : Fue oprimido, y él se humilló y no abrió la boca. Como un cordero al degüello era llevado, y como oveja que ante los que la trasquilan está muda, tampoco él abrió la boca.

8 : Tras arresto y juicio fue arrebatado, y de sus contemporáneos, ¿quién se preocupa? Fue arrancado de la tierra de los vivos; por las rebeldías de su pueblo ha sido herido;

9 : y se puso su sepultura entre los malvados y con los ricos su tumba, por más que no hizo atropello ni hubo engaño en su boca.

10 : Más plugo a Yahvé quebrantarle con dolencias. Si se da a sí mismo en expiación, verá descendencia, alargará sus días, y lo que plazca a Yahvé se cumplirá por su mano.

11 : Por las fatigas de su alma, verá luz, se saciará. Por su conocimiento justificará mi Siervo a muchos, y las culpas de ellos él soportará.

12 : Por eso le daré su parte entre los grandes y con poderosos repartirá despojos, ya que indefenso se entregó a la muerte y con los rebeldes fue contado, cuando él llevó el pecado de muchos, e intercedió por los rebeldes.

b) Una vez leído el texto, la primera cuestión que nos surge es la de *la identidad del Siervo*. ¿Quíen es este misterioso personaje anónimo denominado «Siervo»? Podemos decir, sin entrar en disquisiciones, que la identificación del Siervo del «cuarto canto» de Isaías ha sido una cuestión muy debatida y, hoy, las opiniones al respecto se resumen en estas dos: el Siervo tiene una identidad personal o una identidad colectiva, con las diversas interpretaciones que puedan darse a cada una de ellas. Así, a nivel individual, se pensó en algunos personajes históricos del Antiguo Testamento: los profetas, el mismo Isaías II, ciertos reyes. Y a nivel colectivo, se dirigió la mirada hacia el pueblo de Israel o hacia «el Resto» de este pueblo. Pero ninguna de estos intentos de solución reúne en sí todas las características de este siervo anónimo. Tampoco parece que el texto identifique al siervo con el Mesías esperado por el pueblo de Israel[764].

[764] Cf. L. ALONSO SCHÖKEL-J. L. SICRE DIAZ, *Profetas. Comentario,* Vol. I, Cristiandad, Madrid 1980, 334, dice con respecto a la identidad del siervo del cuarto canto de Isaías: «Algunos piensan que es el mismo "siervo" de los cantos precedentes, otros que es Isaías II, otros lo identifican con el pueblo judío o con una selección de él»; J. L. BARRIOCANAL (dir.), DPB, 690, opina que «el Siervo es una figura real, pero carente de una fisonomía concreta que se pueda reducir a un individuo o pueblo concreto. La historia de la exégesis ha mostrado que es inútil dar un nombre concreto a esta Siervo anónimo. Este anonimato

c) En lo que respecta al *contenido del cuarto canto,* podemos decir que el texto es sencillo y enigmático al mismo tiempo. El poema se refiere a un siervo paciente y glorificado. Su construcción es sencilla y tiene tres partes: una introducción (52, 13-15), el cuerpo del poema (53, 1-9) y el epílogo (53, 10-12). Un hablante principal, Dios, a modo de discurso divino, pronuncia la introducción y el epílogo, anticipando y confirmando el sentido de los hechos. Pertenecen a la problematicidad del poema la indeterminación del siervo, la del grupo «nosotros» y ciertas dificultades textuales (52, 15; 53, 3; 53, 8.9) en las que nosotros no nos vamos a detener en este estudio[765]. Así pues, se trata fundamentalmente de dificultades de identificación, por lo que podemos entender el poema en sí mismo si se acepta esta indeterminación como factor constitutivo del canto[766].

---

muestra que reviste en sí de unas características tales que sólo parcialmente se pueden descubrir en ciertos personajes históricos del AT, como son los profetas, el propio Isaías, ciertos reyes, con el Resto de Israel o con el conjunto del pueblo, ni siquiera con el propio Jesús. En definitiva, ningún personaje del AT reúne en sí todas las notas de este siervo anónimo»; P. TERNANT, *Le Christ est mort pour tous, op. cit.,* 85, se decanta por atribuir la identidad del siervo al "Resto de Israel inocente" que vive en el exilio en el desierto de los paganos, o bien al "grupo fiel y sufriente de Sion", lo que le parece menos probable; J. D. G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos,* t. I, *Jesús recordado,* Verbo Divino, Estella (Navarra), 2009, 913, nota 221. Sobre la identidad del siervo en los cantos de Isaías, cf. J. M. ABREGO DE LACY, *Los libros proféticos,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1993, 222-223, señala que se pueden reducir a cuatro las corrientes interpretativas sobre la identidad del siervo: El siervo es Israel. El siervo es un personaje histórico. Personalidad corporativa. La interpretación mesiánica, aunque no parece que el texto isaiano identifique directamente al siervo con el Mesías; H. CAZELLES, *Introducción Crítica al Antiguo Testamento,* Herder, Barcelona 1981, 477-478, observa que las respuestas dadas a este problema de la identidad del siervo son innumerables, aunque pese a las divergencias se pueden aceptar estas cuatro interpretaciones: El siervo tiene una dimensión colectiva. El siervo es un personaje individual. El siervo es un personaje real, enriquecido con nuevos valores manifestados por la tradición profética. La descripción del siervo se refiere a un personaje contemporáneo; P. GRELOT, *Les poèmes du serviteur,* Cerf, Paris 1981, 67-73, trata el tema desde una perspectiva histórica que, según él, es menos artificial que las diferentes interpretaciones que se suelen dar al respecto. Sobre la identidad del «siervo de Yahvé» en la Biblia, cf. J. L. BARRIOCANAL (dir.), DPB, 679-680.

[765] Se refieren a ellas, entre otros: J. M. ABREGO DE LACY, *Los libros proféticos, op. cit.,* 225; J. L. BARRIOCANAL (dir.), DPB, 688; J. I. GONZÁLEZ FAUS, «Servir para una espiritualidad de la lucha por la justicia en los "cantos del siervo", de Isaías», *CrisJust* 96 (2000) 13, notas 12, 13 y 14.

[766] Cf. J. M. ABREGO DE LACY, *Los libros proféticos, op. cit.,* 224-225; L. ALONSO SCHÖKEL-J. L. SICRE DIAZ, *Profetas. Comentario,* Vol. I, *op. cit.,* 328-329; G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento,* Vol. II, *Teología de la Tradiciones proféticas de Israel,* Sígueme, Salamanca 1972, 318-319; P. GRELOT, *Les poèmes du serviteur, op. cit.,* 55, 61, 104-107.

1) *La introducción* (52, 13-15), mediante un discurso divino, es un tanto extraña ya que dirige la mirada al futuro del siervo, a su elevación. El siervo es confrontado con todo el mundo de los pueblos y más concretamente en el momento en que éstos reconocen las difíciles circunstancias que se dan en él, al ser menospreciado y desfigurado de un modo inhumano. Para su sorpresa tendrán conocimiento de algo «que nunca se les contó» y «que nunca oyeron». Se ofrece así una clave interpretativa de todo el conjunto, presentando el éxito del siervo como el destino final, a pesar del aparente fracaso del mismo. De esta forma, se expresa algo de extraordinaria importancia para la correcta comprensión del canto, como es que todo el acontecimiento del siervo sólo puede entenderse a la luz de su final exitoso. Teniendo en cuenta este final y a partir de él es como puede verse lo que precede en su justa medida[767].

2) *El cuerpo del poema* (53, 1-9) consta de dos secciones. En la primera (vv. 1-6), existe un grupo humano, en primera persona del plural («nosotros»)[768], que proclama su admiración y asombro ante el increíble misterio que se les revela, el de un inocente que por solidaridad con el pueblo asume y comparte su situación rebelde, criminal y sufriente, identificándose con ella, siendo afectado y padeciendo las consecuencias de la misma hasta la muerte, como se verá en los versículos posteriores. En la segunda sección (vv. 7-9) desaparece el grupo «nosotros», pero se continúa

[767] Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento,* Vol. II, *op. cit.,* 318; J. M. ABREGO DE LACY, *Los libros proféticos, op. cit.,* 225.

[768] Se discute quien es este grupo «nosotros» que habla en el cuerpo del canto. Si atendemos al contexto, se debe de pensar en el conjunto de los pueblos paganos de aquella época, sin embargo, otros opinan que este canto, parecido a un canto fúnebre, sólo pudo ser expresado por Israel. Como corresponde a un canto de estas características, es decir, elegíaco, el grupo narrador describe acontecimientos del pasado, pero con una diferencia. En los cantos elegíacos habituales era corriente ensalzar las virtudes del fallecido, sin embargo, en este canto se destaca el carácter miserable y despreciable de la vida del siervo y sus tremendos sufrimientos (cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento,* Vol. II, *op. cit.,* 318). Cf. P. TERNANT, *Le Christ est mort pour tous, op. cit.,* 85-86.

describiendo este increíble misterio con una gran viveza. La narración en esta sección indica la inocencia del siervo, el pecado del pueblo, las consecuencias del mismo sobre la historia de este inocente, que hacen de su vida una existencia cargada de oprobios, maltratos y sufrimientos hasta su asesinato. En esta parte central del poema, el grupo narrador «se acusa a sí mismo de su ceguera: fue incapaz de comprender lo que tenía realmente ante sus ojos: el siervo sufría *en favor de otros*; aquel al que se había rechazado de la comunidad, es el auténticamente *solidario*»[769]. El grupo repite este hecho fundamental de *la solidaridad del siervo* hasta la muerte de diversas maneras: aludiendo a la «idea de sustitución», refiriéndose a su servicio de mediador. De esta forma, de un modo plenamente consciente, el siervo fue obediente al plan de Dios. Por otra parte, el grupo narrador no escatima en declaraciones que manifiestan la profundidad del sufrimiento del siervo, el cual abarca a toda su persona, convirtiéndose en un sufrimiento total: su aspecto externo, el desprecio, la enfermedad, los castigos corporales. Fue apresado, desfigurado, herido, aplastado, asesinado y enterrado deshonrosamente[770].

3) *El epilogo* del canto (53, 10-12), proclama la exaltación del siervo. Dios mismo, a modo de discurso divino, vuelve a tomar la palabra como al principio del mismo (al menos a partir del v. 11), y confirma el éxito anunciado en Is 52, 13. El alcance y el éxito de la misión del siervo se amplían en el tiempo y en el espacio hasta llegar a abarcar a «muchos» (v. 11: «justificará mi siervo a muchos»), es decir, a todos[771]. Así, el triunfo

[769] G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento,* Vol. II, *op. cit.,* 318-319. La cursiva es nuestra.
[770] Cf. *Ibid,* 318-319; J. M. ABREGO DE LACY, *Los libros proféticos, op. cit.,* 225.
[771] El canto menciona cuatro veces a esos «muchos»: Is 52, 15; 53, 11.12a.12b, en cuyo favor ha sufrido el siervo. Se debe entender esta expresión, no en sentido exclusivo: «muchos, luego no todos», como que que se excluyese a algunos, sino en sentido inclusivo, es decir que abarca a «todos» (cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento,* Vol. II, *op. cit.,* 319, nota 33).

del siervo es el pleno cumplimento del plan de Dios (v. 10), el cual buscaba la justificación y salvación de todos[772].

d) *Valoración*. Una vez visto el contenido del canto y volviendo al objeto de nuestro estudio en este apartado, podemos decir que la intención principal del texto es hacernos ver la «solidaridad de este siervo» que le lleva a asumir todas las consecuencias de la condición pecaminosa y depravada del pueblo, soportándolas y padeciéndolas en sí mismo hasta la muerte, para de esta forma conseguir triunfar sobre ellas, posibilitando la justicia de todos. Es cierto que aparece en el canto la «idea de sustitución» en algunos versículos, aunque como ya hemos dicho, no es la intención del texto hacer de esta idea el eje vertebrador del mismo. Lo que se pone más de relieve en muchas expresiones del canto es la intercomunicación o intercambio basado en la «solidaridad del siervo» con el pueblo. Éste le transmite al siervo su pecado e injusticia y el siervo le transmite al pueblo su inocencia y su justicia, como explicaremos más abajo. Además, los textos que sugieren la «idea de sustitución» se pueden entender también desde esta idea de solidaridad y de intercomunicación que se efectúa entre el siervo y el pueblo[773].

Por otra parte, algunos comentaristas piensan que la «idea de sustitución penal» también se encuentra en el canto, lo que les lleva a intentar justificar la doctrina o teoría de la «sustitución penal» a partir de este texto. Sin embargo, pensamos que no es correcta la interpretación

[772] Cf. J. M. ABREGO DE LACY, *Los libros proféticos, op. cit.,* 225; G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento,* Vol. II, *op. cit.,* 319.

[773] Los principales textos que sugieren la «idea de sustitución» son los siguientes: el v.4a. «Y con todo eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba»; el v.5a: «El ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas»; el v.8c: «por las rebeldías de su pueblo ha sido herido»; v.11c: «y las culpas de ellos él soportará»; v.12c: «y con los rebeldes fue contado cuando él llevó el pecado de muchos».

cuasi-literal que realizan de los versículos del canto y que pueden dar lugar a esta idea. Las expresiones en cuestión que podrían apuntar en esa dirección son las siguientes: el v. 4b: «Nosotros le tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado»; el v. 6b: «y Yahvé descargó sobre él la culpa de todos nosotros»; el v. 10a: «Mas plugo a Dios quebrantarle con dolencias». A la hora de interpretar estos versículos, hay que tener en cuenta lo siguiente. El siervo es presentado por el profeta como inocente y ajeno a toda violencia. Sin embargo, su vida es una contradicción permanente: está desfigurado, es despreciado, marginado, maltratado, herido, apresado, juzgado y asesinado. Ante este cúmulo de desgracias el profeta evoca la interpretación bíblica ordinaria del hombre pecador: «Para llegar a sufrir todo esto, es que debe haber sido castigado por Dios. Esa existencia llena de desgracias sólo puede ser consecuencia de un castigo justo». De ahí el v. 4b: «Nosotros le tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado». Pero no se trata de eso como veremos. Por lo tanto, a la hora de interpretar el v. 6b: «y Yahvé descargó sobre él la culpa de todos nosotros», y el v. 10a: «Mas plugo a Dios quebrantarle con dolencias», no debemos olvidar esta aclaración. Tenemos que tener en cuenta además lo siguiente. El profeta se siente también desconcertado ante la paradójica situación del siervo inocente y justo, pues escribe: «ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas» (v. 5a). Luego son *nuestras rebeldías* y *nuestras culpas* las que lo han aplastado -al hacerse solidario con su pueblo-, no Dios. En este mismo sentido se debe de entender el v. 5b: «El soportó el castigo que nos trae la paz». No es Dios el que le castiga personalmente sino nuestras mismas rebeldías y culpas por las que se ve afectado. Se puede decir que, en virtud de la solidaridad asumida por el siervo en favor de su pueblo, se efectúa una comunión estrecha entre ambos, produciéndose una especie de intercomunicación misteriosa entre

ellos, es decir, el siervo comparte y transfiere su inocencia y justicia al pueblo, y éste comparte y transfiere su injusticia y pecado al siervo[774].

Por otra parte, el profeta hace intervenir a Yahvé, le hace incluso hablar. Parece claro que Dios está de acuerdo con la solidaridad del siervo con el pueblo y que la intercomunicación e intercambio que tiene lugar entre ambos es de su agrado, se complace en ella. Y aquí hay que hacer una observación para el correcto entendimiento de estos versículos. Como es bien sabido, el lenguaje bíblico suele atribuir a Dios lo que es obra de las causas segundas, y esto desde el momento en que éstas entran dentro de su misterioso designio de salvación. Así, el texto no duda en citar a Dios como el que tiene la iniciativa en el misterioso intercambio que se da entre el siervo y el pueblo. En el v. 6b, hace referencia claramente a este intercambio de la culpa y de los pecados del pueblo: «y Yahvé descargó sobre él la culpa de todos nosotros». Y en el v. 10a, llega incluso a decir: «Más plugo a Yahvé quebrantarle con dolencias», entendiéndolo en el sentido explicado del intercambio. Esta fórmula es una metonimia atrevida que ha dado pretexto a interpretaciones deformadas de Dios, como las de la «sustitución penal» y la del Dios castigador. Pero hay que hacer notar que lo que realmente agrada a Dios es la grandeza de esta solidaridad del siervo con el pueblo -incluso en los padecimientos, sufrimientos y dolencias-, asumiéndola hasta el final. Así lo manifiesta el profeta en la continuación del v. 10c: «lo que plazca a Yahvé se cumplirá por su mano», es decir, que la voluntad de Dios se cumplirá gracias al Siervo. Y esta voluntad es que el siervo vea la posteridad hasta la saciedad y prolongue sus días, como lo

[774] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 322-324; J. SOBRINO, *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret, op. cit.*, 288, indica que son nuestras acciones malvadas las que aplastan al siervo, no Dios: «El siervo es producto de nuestras acciones, "ha sido herido por nuestras rebeldías" (v.8b). El siervo carga con nuestros pecados, "llevó el pecado de muchos" (v.12), "soporta nuestras culpas" (v.11), y a través de ello trae salvación».

dice el v. 10b: «verá descendencia, alargará sus días». Por todo ello, podemos decir que no hay nada de vindicativo en el versículo metonímico estudiado, lo mismo que ocurría en la metonimia del castigo ya vista (v. 5)[775]. Como expresábamos antes: «No pidamos al pensamiento semita distinguir metafísicamente entre causa primera y causa segunda, entre voluntad absoluta y voluntad permisiva; el pensamiento esencialmente religioso del profeta atribuye directamente a Dios todo lo que él hace que sirva a su designio de salvación. Pero está claro que a sus ojos esta muerte encuentra su valor en la obediencia en la voluntad de Dios»[776].

Como conclusión de lo ya visto, podemos decir que el poema del cuarto canto de Isaías no se debe de entender desde la «idea de sustitución» –mucho menos desde la idea de «sustitución penal»-, sino desde la «idea de la solidaridad», tal como la hemos explicado aquí. Creemos que desde esta perspectiva se ilumina y se comprende mejor tanto el eje vertebrador del canto, como la figura del siervo y su misión. Así lo entienden diversos autores. Por ejemplo *B. Sesboüé* afirma que la intención del canto no es la sustitución -mucho menos penal-, sino la solidaridad e intercambio entre el siervo y el pueblo:

> «En la transferencia "mística" del pecado de los hombres sobre las espaldas del Siervo y en la transferencia del castigo, ¿hay que ver una sustitución? Hay toda una tradición interpretativa que va en este sentido. Encierra una parte de verdad, ya que el justo sustituye a los pecadores para presentar ante Dios su vida en sacrificio de reconciliación. Pero la intención del texto no es ésta. El intercambio basado en la solidaridad es el que se pone más de relieve en muchas expresiones. Sería un error leer en este texto la doctrina de la sustitución penal de los tiempos modernos»[777].

[775] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 324-325.
[776] L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption*, *op. cit.*, 31.
[777] B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 324.

L. Richard lo entiende también de esta forma, cuando expresa que la misión del siervo se realiza en la solidaridad hasta la muerte con el pueblo y no en la sustitución del mismo:

> «El designio de Dios se cumplirá pues por el siervo que Yahvé suscitará como un nuevo Moisés, solidario del pueblo infiel que le desprecia y le persigue… Víctima inocente de los pecados de los suyos, se deja conducir al matadero como el cordero del sacrificio (Is 53, 4-10)… Y es el justo perfecto, suscitado por Yahvé, quien es víctima de los pecados de todos (…), es en la realidad de la humillación, del sufrimiento, de la muerte, donde el Siervo fiel debe aceptar la solidaridad con el pueblo culpable para el cumplimiento del designio de Dios. No es una sustitución del pueblo culpable por el siervo fiel; es una solidaridad aceptada con vistas a la expiación y al perdón divino»[778].

Por último, *X.-L. Dufour*, expresa la misma idea considerando distintos textos de la Escritura. Respecto de la interpretación de nuestro canto se decanta claramente por la idea de solidaridad en detrimento de la de sustitución:

> «Si miramos de cerca los episodios emparentados que son referidos en la Biblia, constatamos que en lugar de "sustitución" convendría hablar de "solidaridad". En efecto la intervención se hace no en el interés de aquel que la practica, sino en favor de otro. Así Abrahán intercede por los habitantes de Sodoma y va poner hasta su futuro en la balanza de la justicia divina, no por él sino por los pecadores de quienes se siente solidario (Gn 18, 20-32). Sin duda, por su solidaridad, Abrahán no ha obtenido la salvación de los pecadores, sino felizmente la salvación del justo Lot: "Dios se acordó de Abrahán y puso a salvo a Lot" (Gn 19, 29)… Así, en fin, y a la sazón perfectamente, el Siervo de Yahvé en Is 52-53. Aquí se trata claramente no de sustitución sino de solidaridad»[779].

Una vez visto que la «idea de solidaridad» interpreta mejor los textos bíblicos que se aducían para fundamentar la «idea de sustitución» -incluso penal- vamos a ver a continuación si se debe seguir utilizando o no el término de «sustitución» en la soteriología contemporánea para intentar explicar la acción salvífica de Cristo.

---

[778] L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.*, 31.
[779] X. LÉON-DUFOUR, «La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament», *art. cit.*, 22. Cf. P. TERNANT, *Le Christ est mort por tous. Du serviteur Israël au serviteur Jésus, op. cit.*, 64, nota 13.

4.- Pronunciamiento sobre el uso de la categoría de «sustitución» en la soteriología contemporánea

En el transcurso de este capítulo hemos comprobado que el término «sustitución» plantea graves problemas antropológicos y teológicos. A lo largo del mismo hemos visto las deformaciones que produce esta categoría dentro de la teología, entre las que destacan las siguientes: se erige en fundamento de la soteriología una categoría secundaria; se olvida la relación existente entre los tres actores de la pasión: Dios, Jesús y los hombres; éstos aparecen como espectadores pasivos, no teniendo protagonismo alguno en ella y todo parece sucederse en un extraño «pacto sacrificial» llevado a cabo entre el Padre y el Hijo; la historia de los hombres y su libertad no tienen nada que ver con la muerte de Jesús, es decir, no influyen para nada en ella; la libertad de Jesús sustituye a la de los hombres en su camino de vuelta a Dios, como si éstos no tuviesen necesidad de convertirse; la salvación nos llega desde fuera, los pecadores simplemente se benefician de la obra salvadora de Cristo de forma absolutamente pasiva, etc. Conviene, pues, ahora pronunciarse explícitamente sobre su uso dentro de la soteriología contemporánea.

Los partidarios de su empleo aducen que aunque la categoría de «sustitución» no es bíblica, aunque los textos que se citan de la Escritura para fundamentar la «idea de la sustitución» se interpretan y comprenden mejor desde la «idea de la solidaridad», aunque los relatos de la pasión no conceden ningún lugar a la sustitución, y a pesar de las deformaciones teológicas que producen las teorías de la «sustitución penal» y de la «satisfacción vicaria» que salen de esta categoría, existe un elemento de

verdad en la sustitución que consiste en lo siguiente: Cristo realizó a través de su muerte una redención y salvación de la que nosotros éramos incapaces. En este sentido –dicen- ocupó nuestro lugar y obró en lugar de nosotros[780]. Pero, como veremos más adelante, hay otras formas distintas de expresar lo que Cristo realizó por nosotros en la salvación sin apelar a la categoría de la «sustitución». Y es que existen dificultades serias para hablar razonablemente de que Cristo, al morir, sustituye al hombre, entendiendo el término «sustitución» en el sentido de «morir en lugar de». Hoy no se puede concebir una salvación que nos llega «desde fuera»[781] ni tampoco se piensa en una salvación en la que el hombre se comporte de un «modo pasivo»[782]. Cristo no nos suplanta ni nos remplaza, no nos excluye

[780] Cf. B. SESBOÜÉ. *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.***,** 385; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.*, 458, piensa de igual forma cuando dice: «Una cosa es cierta: Cristo padeció o se sometió a una muerte que no merecía; cargó sobre sí unos pecados que no eran suyos y un castigo que correspondía a pecados ajenos. En este sentido, se puso en nuestro lugar, ocupó nuestro lugar».

[781] Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Confesar hoy a Jesús como el Cristo, op. cit.*, 52, mencionando a Kant dice: «si la salvación se efectuaba por alguien que, fuera de nosotros, sustituía nuestra libertad, lo que sucedía era, en realidad, inmoral»; F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit,* 185-186, indica que la salvación no nos llega desde fuera sino desde dentro de nuestra condición humana: «la solidaridad de Cristo con la condición humana hace ver que la superación de esa misma condición la lleva a cabo desde dentro, participando de ella hasta el extremo para que, a su vez, los hombres puedan participar de la elevación y glorificación que Él ha producido para sí y para los demás»; F. OCARIZ– L. F. MATEO SECO – J. A. RIESTRA., *El Misterio de Jesucristo. Lecciones de Cristología y Soteriología, op. cit.*, 417, dice al respecto: «pero no se puede imponer desde fuera lo que esencialmente es una actitud libre e intransferible. Tampoco tiene sentido castigar a un inocente en vez del culpable».

[782] Cf. F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.*, 461, comentando esta idea dice: «Lo cierto es que las teorías soteriológicas no deben interpretarse en términos de sustitución como si Cristo conquistara nuestra salvación en lugar nuestro y dejándonos a nosotros fuera de la dinámica y del proceso de la salvación. Sólo se puede entender la salvación en Cristo si somos incorporados con él "en la dinámica y el proceso de salvación". No "en lugar de nosotros" o sustituidos por Él; sino Él con nosotros o nosotros siguiéndole a él. Esto es lo que expresa hoy el término "solidaridad"»; F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit,* 117, indica que el hombre es protagonista de su propia salvación: «Esta obra divina no se lleva a cabo de forma impositiva o automática sino cuenta con el destinatario humano. Es necesaria la respuesta humana a la iniciativa de Dios. Tal iniciativa ha sido la de solidarizarse el Hijo con los hombres creando así las condiciones de posibilidad de que ellos participen de todo cuanto Él es y representa, en lo cual consiste estar salvados»; D. SÖLLE, *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona 1996, 111, 113-114 dice claramente: «Y tampoco necesito un Redentor, si por esa palabra se entiende un Superpoderoso que me saca de una situación desgraciada en que me encuentro, y me traslada – *sin mi cooperación* – a un mundo bueno, sano, distinto. ¡Estas distorsiones de la redención por Cristo no pueden responder a la verdad!... Nosotros los que nos adentramos por su camino, los que sostenemos que su camino es el camino recto, vamos de camino con él. Nosotros no le admiramos, nosotros vamos con él. Él es nuestro "hermano primogénito", como dice S. Pablo. Por eso, en cierto sentido, el término "Cristo" es un colectivo… Cristo es un nombre que expresa para mi *solidaridad***,** es decir, compartir sufrimientos, es decir, compartir la lucha». La cursiva es nuestra.

ni sustituye nuestra libertad. Como veremos en el capítulo cuarto, para intentar explicar la acción salvífica de Cristo, no es necesario apelar a la categoría de «sustitución». Cristo, para realizar la redención y la salvación, no nos sustituye sino que se une a nosotros formando una única realidad[783], posibilitando así -por medio de su doble solidaridad divina y humana- nuestro acceso a Dios-Padre y a la vida divina[784].

Algunos autores, ante la dificultad que presenta el empleo del término de «sustitución» aplicado a la salvación, se decantan por el de «representación», indicando que Jesús no nos sustituye sino que nos representa[785]. Sin embargo, el término de «representante» aplicado a Cristo no deja de presentar dificultades. Sin olvidar la carga de significación jurídica o formal que tiene el término «representar», generalmente se entiende que uno es representante de otro cuando el representado delega conscientemente en otra persona algo de sí, le da un cometido concreto para que lo realice en su nombre, le da «poderes» para llevar a efecto la misión encomendada, etc. Pero tal cosa no sucede en la muerte de Cristo. Es verdad que se puede tomar el término «representación» como una imagen, pero ello no aclara las cosas sino que las complica más. Es mejor,

---

[783] Cf. E. F. SIEGMANN, «La muerte redentora de Cristo en San Pablo», en H. U. VON BALTHASAR (et al.), *Palabra y Misterio. Ensayos bíblicos sobre la persona y misión de Cristo*, Sal Terrae, Santander 1971, 118, lo expresa con estas palabras: «Podemos responder: no la sustitución, sino una forma de *identificación* hizo posible la redención de la humanidad».

[784] Cf. F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit.,* 58 y nota 62, donde señala que, hay que aclarar las diferencias existentes entre «sustituir» a alguien y «solidarizarse» con alguien. Identificarse, solidarizarse con alguien, no es lo mismo que sustituirlo o hacer las cosas o padecer en su lugar. «Sustituir» a alguien, estrictamente hablando, es ponerse en lugar de otro para algo. Con lo que la persona sustituida no ha de hacer o sufrir aquello en lo que ha sido sustituida. Sin embargo, solidarizarse con alguien, suplir aquello en lo que este alguien es incapaz, no es igual a sustituirlo; ID., *Para mí, vivir es Cristo, op. cit.,* 174: «La solidaridad de Cristo con los seres humanos que mueren como consecuencia del pecado es otra cosa. No es lo mismo que sustituirlos o hacer las cosas o padecer algo en su lugar».

[785] Hay que hacer aquí una observación lingüística. La terminología alemana de «Stellvertretung» no distingue claramente entre sustitución, lugartenencia, por un lado y representación por otro, lo que ha dado lugar a dificultades de expresión e interpretación de estos términos (cf. F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit.,* 60, nota 66; E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la soteriología francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 617).

pues, intentar otros modos de comprensión de la acción salvífica de Cristo[786]. En este sentido hay que hacer una observación. La insistencia de los partidarios de la terminología y teoría de la «representación» -clara reformulación moderna-, ¿no se deberá a la falta de familiaridad –sobre todo en las culturas centroeuropeas- con el pensamiento y noción de la solidaridad? Es preciso constatar que, en alemán, no existe un solo término que equivalga «con exactitud» a «solidaridad»[787].

Ante todo lo dicho y a la vista de la insuficiencia y los problemas que plantean la categoría de la «satisfacción», la «teoría de la satisfacción» de Anselmo de Cantorbery, la teoría de la satisfacción por «sustitución penal», la teoría de la «satisfacción vicaria» y la misma categoría de la «sustitución» para intentar explicar -de un modo correcto y adecuado para la teología de nuestros días- el misterio de la redención y de la salvación, es preciso encontrar otras vías de explicación[788].

---

[786] Cf. F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit.,* 60. Así lo entiende P. TERNANT, *Le Christ est mort pour tous, op. cit.,* 60, cuando dice: «En todo esto, la palabra maestra no es "sustitución", ni incluso "representación", sino "solidaridad". Solidaridad entre todos nosotros y nuestro guía "abriendo camino", entre el Hijo único y todos los hombres llamados a ser "hijos adoptivos" (Ga 4,6; Rom 8,15). Solidaridad que Dios crea, "habiéndonos predestinado a ser conformes a la imagen de su Hijo, a fin de que éste sea el primogénito de una multitud de hermanos" (Rom 8, 29), y que Cristo ha aceptado no avergonzarse de llamarnos hermanos (Heb 2, 11)»; M.-J. NICOLAS, «Pour une théologie intégrale de la Rédemption», *art. cit*., 42, expresa la misma idea: «Se trata más bien de una *solidaridad* entre Cristo y los hombres. La categoría de representación es demasiado débil, demasiado jurídica, para expresar esto».

[787] Cf. F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit.,* 113, nota 7. El idioma alemán no posee una palabra original alemana para expresar este término. Para referirse a él utilizan el «neologismo» proveniente del latín «solidarität».

[788] Algunos autores, como p. ej. M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine, op. cit.,* 86, son de la opinión de que las teorías de la «satisfacción» y de la «sustitución» deberían ser suprimidas del vocabulario teológico: «Al término de este análisis, es preciso llegar a la conclusión de que la noción de sustitución o de expiación penal no puede ser mantenida en la cristología contemporánea sin graves riesgos. La teoría de la satisfacción, impotente para dar cuenta de la pro-existencia de Jesús, la teoría de la sustitución, haciendo aparecer una imagen de Dios peligrosa y bíblicamente falsa, deben las dos ser suprimidas del vocabulario teológico. La idea de sustitución no es de ninguna manera menos condenable que la de satisfacción»; P. TERNANT, *Le Christ est mort pour tous, op. cit.,* 53, indica lo siguiente: «Es preciso, pues, según nuestro parecer, renunciar totalmente al concepto de la "sustitución", incluso "oblativa". Este término de "sustitución" por otra parte no está acreditado ni por la Escritura ni por la tradición de la Iglesia, y no es pues "inamovible". No haremos tampoco excepción para la "sustitución iniciática" de la que habla B. Laurent». Como contraposición, cf. B. SESBOÜÉ.

Hay que decir que, en la actualidad, se ha encontrado un nuevo equilibrio entre los dos movimientos de la mediación de Cristo, el «descendente» y el «ascendente», necesarios ambos para lograr una teología integral de la salvación. De la idea de «sustitución» se ha pasado a la de la «solidaridad», la cual comprende todo lo que podía tener de acertado la perspectiva de la categoría antigua[789]. Esta idea está muy presente en muchos textos bíblicos que han sido ampliamente interpretados a la luz de la sustitución (en particular, Is 53). Porque, «entre Cristo y nosotros se trata más bien de solidaridad que de sustitución»[790]. La solidaridad de Cristo con los hombres es una solidaridad querida y asumida libremente por él. Y para entender correctamente a Cristo y su misión salvífica hay que tener en cuenta su doble solidaridad divina y humana, ya que la persona humano-divina de Jesús goza de una solidaridad perfecta con Dios y con los hombres[791].

En el siguiente capítulo estudiaremos la categoría de la «solidaridad» desde diferentes perspectivas: etimológicas, histórico-filosóficas, culturales y teológicas. Veremos también la suficiencia o no de esta categoría para explicar el misterio de la redención y de la salvación.

Jesucristo, el único Mediador, t. I, *op. cit.***,** 386, el cual considera a la «sustitución iniciática» como el elemento de verdad de la sustitución. Más radical aún se presenta J. RATZINGER, «Sustitución/Representación», en H. FRIES (dir.), CFT, t. IV, *op. cit.*, 302-303, que hace de la "sustitución" el elemento central de la doctrina de la redención.

[789] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.***,** 384, indica que «la teología contemporánea insiste ahora en la solidaridad que Cristo estableció entre él y nosotros y relativiza la sustitución dentro de un amplio movimiento que anima a la economía de la encarnación»; ID., «Solidaridad», en J.-Y. LACOSTE (dir.), *Diccionario Akal crítico de Teología*, Akal, Madrid ^{2}2007, 1167, observa lo siguiente: «En el campo de la soteriología, la teología de la solidaridad remplaza cada vez más la de la sustitución»; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.*, 458, señala que «el concepto de solidaridad tiende hoy a desplazar el de sustitución».

[790] B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.***,** 97.

[791] Cf. B. SESBOÜÉ., *Historia de los Dogmas*, t. I, *op. cit.*, 391-392; ID., *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.***,** 65; En esta última obra señala Sesboüé que la soteriología actual se inclina hacia la solidaridad y «al obrar así, corrige la mirada que se dirigía a muchos textos de la Escritura y sigue las pisadas de los antiguos Padres que, en sus argumentaciones soteriológicas, habían invocado el doble principio de la solidaridad divina y de la solidaridad humana de Cristo» (*Ibid.*, 384).

5.- Conclusiones

Este tercer capítulo trata de la categoría de la «sustitución». Es una categoría antigua que ha sido –y sigue siendo todavía- muy empleada dentro de la soteriología para intentar explicar el *cómo* de la redención y de la salvación, es decir, cómo nos salva Jesús. Como tal, resulta hoy en día una categoría controvertida como hemos comprobado en el desarrollo de este capítulo del que indicamos sus ideas fundamentales.

1ª.- El término «sustitución» no aparece en la Escritura, no es bíblico. Esto es claro y fácil de comprobar. Otra cuestión es «la idea de sustitución», ya que existen textos en ambos testamentos que según los comentaristas pueden dar pie a esta idea. Destacan, sobe todo, las fórmulas *hyper* («por nosotros», «por nuestros pecados»), interpretadas en el sentido de «en lugar nuestro», los textos paulinos de Gal 3,13 y 2 Cor 5,21 y el cuarto canto del Siervo de Yahvé (Is 52,13-53,12).

2ª.- Sobre el significado de este término, el Diccionario de la Lengua Española nos indica que la «sustitución» es la «acción y efecto de sustituir», significando este verbo «poner a alguien o algo en lugar de otra persona o cosa». Luego, según esta definición, la esencia de la «sustitución» consistiría en quitar una persona o cosa y poner a otra «en su lugar», es decir, reemplazarla. De esta forma, el objeto o persona sustituida puede quedar excluida del lugar o situación en la que es reemplazada. Teniendo en cuenta esta significación del término, conviene ser muy prudentes a la hora de aplicarlo a Jesús dentro de la soteriología, ya que hoy en día, no se comprende que nadie pueda «reemplazar a otro» en la

responsabilidad de sus actos ni en las consecuencias de los mismos, por eso, ¡cuánto menos en su muerte! Encontramos aquí una gran dificultad para la aceptación de este término, no sólo de orden antropológico sino también teológico.

3ª.- Existen dos teorías soteriológicas que se basan en la categoría de la «sustitución»: la satisfacción por «sustitución penal» y la «satisfacción vicaria». Ambas se han aplicado a Cristo para intentar explicar su obra redentora y salvadora. Durante mucho tiempo gozaron de una gran acogida.

4ª.- La teoría de la satisfacción por «sustitución penal», llamada en general de la «sustitución penal» abarca, a su vez, un conjunto de teorías que contienen numerosos matices y entre las que destacan estas cuatro: sustitución en la culpabilidad, sustitución en la condenación, sustitución en el castigo y sustitución en el tormento del infierno. Esta teoría quiere expresar en general lo siguiente. La humanidad al pecar ha ofendido a Dios, por lo tanto es culpable ante Él. Tal acto reprobable merece un «castigo» para restablecer la relación rota entre el hombre y Dios. Cristo, por amor hacia nosotros, sufre «en lugar nuestro» el castigo merecido por nuestra culpa, por nuestros pecados. De esta forma, padeciendo y muriendo en la cruz, satisface a Dios -ofendido con nosotros- consiguiendo que nos perdone y que sea posible nuestra salvación. Es sobre todo con la Reforma protestante del siglo XVI cuando la teoría de la «sustitución penal» va a alcanzar todo su auge y desarrollo, afectando también a la teología católica. Esta teoría hizo escuela en el siglo XVIII y pasó a ser frecuente en el XIX y en los primeros decenios del XX, convirtiéndose en una doctrina clásica y ejerciendo una nefasta influencia en la forma de entender la acción salvífica de Cristo.

5ª.- La teoría de la «sustitución penal» produce numerosas deformaciones teológicas entre las que destacan: la imagen de un Dios cruel y violento que despliega su cólera, castigo y condenación, primero sobre los hombres y luego sobre Cristo; un Dios que exige el castigo y, con tal de llevarlo a cabo, castiga a un inocente en vez de a los culpables; un Dios que castiga personalmente a su propio Hijo independientemente de la circunstancias históricas; una concepción compensatoria de la redención; la pérdida de consistencia de la revelación de Dios como amor inequívoco en Jesucristo, etc. Tanto la Comisión Teológica Internacional como la mayoría de los autores estudiados –excepto K. Barth y W. Pannenberg por parte protestante y H. U. von Balthasar por parte católica- son contrarios a la utilización de esta teoría. Nuestro pronunciamiento sobre la misma es muy claro: teniendo en cuenta el estudio efectuado, creemos que no debe ser utilizada por la soteriología contemporánea.

6ª.- Una nueva categoría, la de «satisfacción vicaria», aparece a finales del siglo XVIII englobando las ideas de «satisfacción» y de «sustitución». Quiere corregir el tema de la «sustitución penal». En seguida se la tiene como un concepto clave que recapitula todos los aspectos de la redención, considerándola pronto como una teoría soteriológica. A partir del siglo XIX, esta teoría conoció un gran auge y tuvo mucho peso en la soteriología occidental, aunque distanciándose claramente de la «sustitución penal». Aún así, presenta numerosas deformaciones teológicas entre las que destacan las siguientes: una imagen de Dios ofendido por nuestro pecado al que hay que aplacar y satisfacer; las ideas de compensación y de justicia conmutativa siguen estando presentes; el hombre es un mero espectador en la obra salvadora ya que Cristo al sustituirnos ha hecho todo en lugar nuestro; la justicia de Dios todavía es

previa a su misericordia; se tiende a identificar la redención con la satisfacción, etc. Por todo ello, nos pronunciamos en contra de la teoría de la «satisfacción vicaria», y pensamos que no se debe utilizar en la soteriología actual para explicar el misterio de la salvación.

7ª.- Respecto de la «idea de sustitución» diversos autores afirman que existen algunos textos bíblicos que la fundamentan. Hacen referencia, sobre todo, a los que ya indicamos en el punto primero de estas conclusiones (las fórmulas *hyper*; Gal 3,13; 2 Cor 5, 21; Is 52,13-53,12). Sin embargo, es necesario advertir que los autores que han interpretado estos textos y algunos otros desde la «sustitución», han proyectado a menudo de manera inconsciente la mentalidad sacrificial y «sustitutiva» que les impregna, con el fin de justificar o rechazar las afirmaciones que atribuyen a la Escritura. Por este motivo, realizando en la actualidad una revalorización del conjunto de textos a los que se les atribuye la «idea de sustitución», se puede afirmar que esta idea está claramente a la baja, pues, los mismos textos se pueden interpretar también desde la «idea de la solidaridad», siendo esta exégesis cada vez más corriente en nuestros días.

8ª.- A lo largo de este capítulo hemos comprobado que el término «sustitución» plantea graves problemas antropológicos y teológicos, entre los que destacan los siguientes: se erige en fundamento de la soteriología una categoría secundaria; se olvida la relación existente entre los tres actores de la pasión: Dios, Jesús y los hombres; éstos aparecen como espectadores pasivos, no teniendo protagonismo alguno en ella y todo parece sucederse en un extraño «pacto sacrificial» llevado a cabo entre el Padre y el Hijo; la historia de los hombres y su libertad no tienen nada que ver con la muerte de Jesús, es decir, no influyen para nada en ella; la

libertad de Jesús sustituye a la de los hombres en su camino de vuelta a Dios, como si éstos no tuviesen necesidad de convertirse; la salvación nos llega desde fuera, los pecadores simplemente se benefician de la obra salvadora de Cristo de forma absolutamente pasiva, etc. Por todo ello, consideramos que la categoría de «sustitución» no es válida para explicar la obra salvadora de Cristo y debería utilizarse lo menos posible en la soteriología actual. Como veremos en el próximo capítulo, hoy en día no es necesario apelar a esta categoría para intentar explicar la acción salvífica de Cristo. En la actualidad de la idea de «sustitución» se ha pasado a la de «solidaridad», la cual comprende todo lo que podía tener de acertado la perspectiva de la categoría antigua pero eliminado sus aspectos problemáticos.

Capítulo 4º: La Solidaridad

En este capítulo, fundamental para alcanzar el objetivo de este trabajo que es, como dijimos, tratar de explicar la acción salvífica de Cristo sin tener que referirnos necesariamente a las categorías de «satisfacción» y de «sustitución», veremos en primer lugar, el origen del término «solidaridad», los iniciadores del concepto moderno de solidaridad y también sus perspectivas actuales, estudiando a continuación el origen y la evolución de la categoría «solidaridad» en la historia de la teología, tanto protestante como católica, para posteriormente efectuar la aplicación de esta categoría al misterio de la redención y de la salvación dentro de la soteriología contemporánea, proponiendo una nueva categoría que denominaremos la «solidaridad unitiva» de Cristo, con la que pretendemos iluminar la obra salvadora de Jesucristo (*cómo* nos salva Cristo) y hacerla más comprensible para los creyentes de nuestro tiempo.

1.- Prolegómenos históricos

1.1.- Origen filosófico-histórico del término «solidaridad»[792]

Hay que comenzar diciendo que la categoría «solidaridad» no es bíblica, no se encuentra por tanto en la Escritura. El origen del término

[792] Para un estudio completo y exhaustivo del origen filosófico del término «solidaridad» y su posterior desarrollo histórico, cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* capítulo 3º: «Origen filosófico del término "solidarité": corrientes solidaristas en Francia», 137-263.

«solidaridad» no es religioso sino laico, tomándolo prestado la teología para tratar de expresar realidades dogmáticas con una terminología más actualizada y comprensible para el creyente moderno[793]. Sin embargo, la «idea de solidaridad» se encuentra implícitamente en la Escritura, principalmente en las epístolas paulinas, donde ya vimos algunos textos (Gal 3, 13 y 2 Cor 5, 21) al estudiar la «idea de sustitución»[794].

Desde el punto de vista de la etimología podemos decir que la palabra «solidaridad» tiene raíces latinas (*in solidum*), aunque su origen no procede directamente del latín[795] sino del idioma francés en el siglo XVII que fue el primero en utilizar este término y otros afines[796]:

> «Hasta el siglo XVII, por tanto bastante tardíamente, no aparece en francés el adjetivo *solidario*; poco después vinieron los términos *solidariamente* y *solidaridad*. Estos términos se desarrollaron siguiendo la doble acepción latina: vocabulario de la *construcción* y de la *jurisprudencia*»[797].

Así pues, el sustantivo «solidaridad» deriva del adjetivo «solidario»[798], el cual según el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española significa:

---

[793] Cf. *Ibid.*, 137.

[794] La idea y realidad de la solidaridad está presente implícitamente en numerosos textos paulinos. He aquí una muestra al respecto: 2 Cor 8, 9; Flp 2, 6-7; Gal 3, 13; 2 Cor 5,21: 2 Cor 5, 14; Rom 6, 3-11; Rom 5, 12-21; 1 Cor 15, 21-22, Col 1, 18; 2, 19; 3, 15; Ef 1, 23; 5, 23-30 (cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.,* 396). También está presente en la carta a los Hebreos: Heb 2, 17-18; 4, 15; 5, 2 (cf. *Ibid.,* 396; W. KASPER, *Jesús, el Cristo, op. cit.,* 350). Los evangelios sinópticos expresan la misma idea al presentar a Jesús como el hombre solidario con los demás (cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo, op. cit.,* 350). Cf. F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit.,* 111; J. L. SICRE, «La solidaridad en el Antiguo Testamento», *Proyección* (1998) 273-284.

[795] Cf. M. VIDAL, *Para comprender la solidaridad,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1996, 12: «La palabra *solidarietas* no existe en el latín clásico… En el latín medieval tampoco aparece el término *solidarietas,* aunque sí lo hacen *solidare, in solidum*».

[796] Cf. *Ibid.*, 11; J. M. de VELASCO, *La bioética y el principio de solidaridad. Una perspectiva desde la ética teológica,* Universidad de Deusto, Bilbao 2003, 186.

[797] R. PARENT, «Teología de la praxis de la solidaridad», *Mor* 14 (1992) 324. Cf. A. VILLAR, «El valor de la compasión en la modernidad», en A. VILLAR-M. GARCÍA BARÓ (eds.), *Pensar la solidaridad,* Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2004, 117-211.

[798] Cf. J. DE LUCAS, *El Concepto de Solidaridad,* Distribuciones Fontamara, S.A., México 1993, 15: «La Solidaridad es un sustantivo abstracto formado a partir del adjetivo *solidario,* derivado a su vez inicialmente de la expresión latina *in solidum,* que equivale a totalidad, el todo».

> «Adherido o asociado a la causa, empresa u opinión de alguien. Se dice de las obligaciones contraídas *in solidum* y de las personas que las contraen»[799].

Significando el término «solidaridad»[800] por su parte:

> «Adhesión circunstancial a la causa o a la empresa de otros. Modo de derecho u obligación *in solidum*»[801].

El término jurídico «*in solidum*» (por entero, por el todo) procede del derecho romano y hace referencia a la obligación que contraen varios deudores para responder individualmente respecto de la totalidad de la deuda[802]. De esta forma, en este acercamiento a la solidaridad a partir de la definición del concepto «solidario», vemos dos aspectos que la caracterizan. En primer lugar, existe la adhesión de una persona a la causa de otros. Es conveniente hacer notar el carácter de «unión» que la citada adhesión conlleva. Como consecuencia surge un segundo aspecto que hace referencia a las responsabilidades adquiridas por la mencionada unión y la forma concreta en cómo se realizan: *in solidum,* que indica que cada persona interesada responde por el todo y no sólo por la parte

---

[799] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, DLE, «Solidario», 1416.

[800] Cf. L. DEBARGE, «Solidarité», en G. MATHON-G.-H- BAUDRY (dirs.), CTH, t. 14 (1996) col. 246, indica que respecto de su significado «el término *solidaridad* no evocaba al principio más que la idea de la inseparabilidad de las partes de un todo. Se aplicaba a los compuestos físicos, a los organismos biológicos, a los grupos y a las sociedades. En lo que respecta a las relaciones humanas y los lazos sociales del individuo con sus grupos, el término era utilizado como sinónimo de interdependencia y de complementariedad. Implicaba que lo que sucede a unos repercute sobre los demás y recíprocamente lo que sucede a los demás condiciona la suerte de cada uno. La solidaridad era lo contrario del individualismo, de la autosuficiencia y de la indiferencia a los demás».

[801] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, DLE, «Solidaridad», 1416.

[802] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 140; M. VIDAL, *Para comprender la solidaridad, op. cit.,* 12, indica que «la procedencia latina de "solidaridad" tiene lugar a través de la expresión *in solidum* que se utilizaba en ámbitos forenses para referirse a obligaciones ("solidarias") contraídas mancomunadamente ("in solidum") o a los individuos ("solidarios") que las habían contraído». El Diccionario de la Lengua Española nos indica que este término es usado más (U. m.) «para expresar la facultad u obligación que, siendo común a dos o más personas, puede ejercerse o puede cumplirse por entero por cada una de ellas» (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, DLE, «In Sólidum», 870); L. DEBARGE, «Solidarité», en G. MATHON-G.-H- BAUDRY (dirs.), CTH, t. 14, *op. cit.,* col. 246; G. PIANA, «Solidaridad», en L. PACOMIO-V. MANCUSO (dirs.), DTE, 929; M. VIDAL, *Diccionario de ética teológica,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991, 577.

correspondiente, en el caso en que se pudiesen repartir proporcionalmente las obligaciones contraídas. Los dos aspectos mencionados –el de una pluralidad de sujetos «unidos» en un proyecto común y el de la «indivisibilidad» de los compromisos asumidos- constituyen los pilares sobre los que se asienta la solidaridad en su forma más genérica de expresión[803].

Para la comprensión de las relaciones solidarias *in solidum* y, por ende, de la palabra «solidaridad», además de a las aportaciones de la jurisprudencia del derecho romano, debemos aludir a la raíz latina de la misma que se encuentra en la familia de palabras de *solidus* y que enriquece el significado de la solidaridad con las características de compacto, sólido o entero. A esta familia pertenecen: *sólido* (consolidar), *soliditas* (solidez), *solidatio* (consolidación), que hacen referencia al universo simbólico de la construcción[804]. En palabras de Marciano Vidal:

> «En síntesis, en la raíz etimológica de la palabra «solidaridad» hay dos universos significativos: el de la *construcción* (= algo que está construido compactamente, sólidamente) y el de la *jurisprudencia* (obligaciones contraídas *in solidum*: mancomunadamente). Del primer universo significativo quedará la lógica *orgánica* en el concepto de solidaridad: la unidad de un todo en el que las partes están sólidamente trabadas. Del segundo universo significativo quedará la exigencia de *compartir* el destino entre personas complicadas»[805].

Esta forma de entender la solidaridad se irá transformando y enriqueciendo con el paso del tiempo, adquiriendo otros sentidos más complejos que los que tuvo en su inicio. El desarrollo de los estudios de la solidaridad a través de las diferentes ciencias, llevados a cabo en los

---

[803] Cf. J. M. DE VELASCO, *La bioética y el principio de solidaridad, op. cit.,* 187; I. ZUBERO, «Solidaridad», en A. ARIÑO (ed.), *Diccionario de la Solidaridad,* vol. I, Tirant lo Blanch, Valencia 2003, 464.

[804] Cf J. M. DE VELASCO, *La bioética y el principio de solidaridad, op. cit.,* 188; M. VIDAL, *Para comprender la solidaridad, op. cit.,* 11.

[805] M. VIDAL, *Para comprender la solidaridad, op. cit.,* 11-12.

últimos dos siglos, especialmente los provenientes de la sociología, la filosofía, la ética e incluso de la teoría del derecho, han posibilitado que su significado haya evolucionado mucho y, hoy en día, al referirse a ella, se la considere como uno de los valores y una de las actitudes más nobles de la convivencia humana[806]. Vamos a ver ahora el cambio que se produjo en la forma de entender la solidaridad, a través de algunos autores que fueron pioneros en la construcción, desarrollo y difusión de este concepto.

1.2.- Los iniciadores del concepto moderno de solidaridad

Con el triunfo de la Revolución francesa en 1789 y la caída del Antiguo Régimen se produjo en Francia una nueva corriente de pensamiento que desembocó en un nuevo modelo de sociedad y de estado. El cambio social y político llevado a cabo repercutió también en otras naciones de Europa. Este ambiente y estas ideas de reorganización de la sociedad de acuerdo a criterios científicos influyeron de forma decisiva en los autores que han contribuido a desarrollar el concepto de solidaridad moderna, entre los que destacan: Pierre Leroux (1797-1871), Auguste Comte (1798-1857) y Émile Durkheim (1858-1917)[807].

---

[806] Cf. J. M. DE VELASCO, *La bioética y el principio de solidaridad, op. cit.,* 188; M. VIDAL, *Para comprender la solidaridad, op. cit.,* 13. También la Iglesia Católica ha contribuido al desarrollo y difusión del término «solidaridad» a partir de los documentos eclesiales de las últimas décadas, entre los que destaca la encíclica «Sollicitudo rei socialis». Como contraste, indicar que el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española, como vimos anteriormente (cf. *supra.,* 367), no da cuenta de esta riqueza de significados y se limita a ofrecer los dos mencionados: «adhesión circunstancial a la causa o a la empresa de otros» y «modo de derecho u obligación *in solidum*».

[807] Existe un autor, que no tuvo la influencia de los anteriores y del que no vamos a tratar en este trabajo, que estudió el tema de la solidaridad desde la filosofía de la libertad y que cuestionó fuertemente la categoría de la «sustitución». Se trata de CHARLES SECRÉTAN (1815-1895), filósofo suizo, discípulo de Schelling, que ejerció como profesor en la universidad de Lausana la mayor parte de su vida y que hizo de la libertad el concepto fundamental de su orientación filosófica. Para un estudio detallado de su pensamiento, cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* capítulo 3.2. «Charles Secrétan: La solidaridad en el marco de una filosofía de la libertad», 168-190.

a) La solidaridad en *P. Leroux*

P. Leroux indica en una de sus obras que es el primero en emplear el antiguo término jurídico de solidaridad dándole un sentido nuevo:

> «Yo he tomado prestado el primero a los legistas el término *solidaridad*, para introducirlo en la Filosofía, es decir, según mi concepción, en la Religión. He querido reemplazar la Caridad del Cristianismo por la Solidaridad humana, y he dado las razones de esto en un libro voluminoso»[808].

Aunque esta pretensión de ser el primero en la utilización del término «solidaridad» en la filosofía es aceptada comúnmente por los solidaristas franceses de comienzos del siglo XX, hay que constatar que existen autores que comienzan a utilizar el término «solidaridad» y el adjetivo «solidario» de una forma distinta a la jurídica antes que P. Leroux, iniciándose en algunos de ellos la transformación del concepto jurídico en categoría filosófica unos veinte años antes de que este autor lo difundiera de una forma definitiva[809].

Aún teniendo en cuenta lo anterior, no es del todo infundado que P. Leroux pretenda para sí la paternidad filosófica del término solidaridad, habida cuenta que en él esta idea tiene matices distintos a los de los autores

---

[808] P. LEROUX, *La grève de Samarez*, t. I, Paris 1863, 254, citado por E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.*, 140. El subrayado es nuestro. El libro al que se refiere el autor es el siguiente: P. LEROUX, *De l'humanité, de son principe et de son avenir*, 2 v., Paris 1840. Edición utilizada por nosotros: ID., *De l'humanité*, Fayard, Paris 1985.

[809] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.*, 140-146. Entre ellos cabe destacar: CLAUDE BERNARD (1813-1892), que escribe en el año 1865 un tratado de medicina basado en las ciencias experimentales titulado: *Introduction á l'étude de la médicine experimentale*, Paris 1898, donde habla de la solidaridad de los fenómenos; F. A. CHATEAUBRIAND (1768-1848), que en el año 1802 escribe una obra titulada: *Le génie du christianisme*, Paris 1872, en la que emplea el adjetivo «solidario» en el contexto de la redención y los sacramentos; PIERRE SIMON BALLANCHE (1776-1847), que habla en una obra titulada: *Essai sur les institutions sociales dans leur rapport avec les idées nouvelles*, Paris 1818, de la doctrina de la solidaridad como si se tratase de un término ya bien conocido; y JOSEPH DE MAISTRE (1753-1821), que en el año 1821 reflexiona sobre el tema de la solidaridad en una de sus obras titulada: *Les Soirées de Saint Pétersbourg. Oeuvres Complètes*, Lyon 1892.

mencionados y, además, su obra constituye una sistematización organizada respecto de la idea de solidaridad[810]. El entiende la filosofía, no sólo como un conocimiento especulativo sobre la realidad, sino, sobre todo, como una ciencia operativa destinada a la transformación de la sociedad. De esta forma, el concepto de solidaridad será uno de los elementos fundamentales para la resolución de la cuestión social. Su comprensión de la filosofía tiene un contenido fundamentalmente práctico que se ve reflejado en la aplicación que hace del término solidaridad: «He querido reemplazar la Caridad del Cristianismo por la Solidaridad humana»[811]. Resulta evidente la intención político-social que le mueve. Ninguna expresión anterior contenía esta dimensión práctica. Por ello, P. Leroux es el primero en intentar hacer de la solidaridad una ley o principio social. Ahí radica su novedad[812].

La solidaridad va ser la heredera de la caridad cristiana como principio rector de la sociedad, dada las imperfecciones estructurales de esta última[813]:

> «1º. El *yo*, o la libertad humana, abandonada; el egoísmo necesario y santo desdeñado, despreciado; la naturaleza menospreciada, violada.
> 2º. El *yo*, o la libertad humana, vuelta directamente hacia Dios; el ser finito aspirando directamente a no amar más que al Ser Infinito.
> 3º. El *no-yo*, o el semejante, desdeñado en la caridad misma; amado en apariencia solamente, y por una suerte de ficción, por causa de Dios, único amor del Cristiano»[814].

Esta triple imperfección conduce a la caridad a una serie de contradicciones que no hacen posible su práctica:

---

[810] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 146-147.
[811] P. LEROUX, *La grève de Samarez*, t. I, *op. cit.,* 254, citado por E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 140.
[812] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 147-149.
[813] Cf. J. M. DE VELASCO, *La bioética y el principio de solidaridad, op. cit.,* 196.
[814] P. LEROUX, *De l'humanité, op. cit.,* 161.

> «*Amarse a uno mismo* ha dejado subsistir el mundo fuera de la verdad, lo ha abandonado a la fatalidad, y ha creado por este hecho la *sociedad laica*.
> *Amar a Dios* ha engendrado la devoción ascética, los monjes, los conventos, el anacoretismo, el *clero regular*.
> *Amar al prójimo* ha engendrado la *Iglesia* o el *clero secular*, que buscaba, si me atrevo a expresarme así, a reacomodar las cosas, a llenar el vacío dejado por la Revelación entre la vida natural y la vida devota, procurando, tanto como era posible, de armonizar la naturaleza y la gracia, y esforzándose en servir de vínculo entre el ascetismo y el egoísmo, es decir, entre la verdadera vida religiosa y la vida laica»[815].

Así, pues, el ejercicio de la caridad conduce a un callejón sin salida, haciendo inconciliables el amor a Dios, el amor al prójimo y el amor a uno mismo. Son amores yuxtapuestos pero no unidos. Ya desde sus inicios era imposible su realización simultánea y, por tanto, su comprensión. Por tanto, el precepto de la caridad cristiana es contradictorio y no organizable. Según el autor, si se trataba de organizar, se producían anomalías, creando dos sociedades contrapuestas: una entregada al egoísmo y la otra entregada a una caridad que mira sólo a Dios, lo cual supone la negación del mismo precepto. De esta forma, la caridad cristiana conducía, o bien a un materialismo interesado, o bien a un espiritualismo desencarnado[816].

Queda pues descartada la caridad del cristianismo para ejercer de principio rector de la humanidad y de la vida moral; nos queda entonces solamente la solidaridad mutua entre los hombres que se convierte así en la versión actualizada de la caridad. Esta solidaridad nos ayuda a comprender el mundo de una forma unitaria y es en el terreno práctico de la vida ordinaria donde vamos a aprender a reconocerla, ya que a diferencia de la caridad cristiana, puede ser organizada[817].

---

[815] *Ibid.*, 166.
[816] Cf. J. M. DE VELASCO, *La bioética y el principio de solidaridad*, *op. cit.*, 197.
[817] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962*, *op. cit.*, 158-159.

P. Leroux identifica el «yo» y el «no-yo», lo que significa identificar al ser humano y a sus semejantes. Esta sería la auténtica caridad que se constituye en la ley misma de la vida. De esta forma, el egoísmo se convierte en la libertad que funda el derecho. El autor a este derecho lo denomina caridad, de lo que se sigue que caridad, libertad y derecho son sinónimos, existiendo una integración entre amor y egoísmo. Así, al ser reintegrado el yo humano en la noción misma de la caridad, queda legitimado por derecho, al igual que sus relaciones con sus semejantes y con la misma naturaleza, entrando en comunión con todos ellos de una forma organizada y concreta[818]:

> «El hombre cesa de estar aislado, o de tener una familia aislada, o de tener una propiedad aislada, o de tener una ciudad aislada. El es, por sí mismo, es a título de individuo; el posee, tiene una familia, una ciudad, una propiedad. Su *yo* se reencuentra en todas esas cosas; y no obstante, teniendo todas esas cosas, y viviendo como consecuencia en el orden normal de la naturaleza y de la vida, no está menos en comunión con los demás hombres, recibiendo de ellos y dándoles, teniéndoles a todos por objeto y siendo para todos su objeto, sea directamente, sea indirectamente El tiene, digo yo, esta posibilidad de vivir en la naturaleza, es decir, en el egoísmo, y no obstante vivir en la humanidad; pues, conociendo su ley, realiza esta ley por la política y el gobierno»[819].

A esta forma de entender la caridad la llama solidaridad y corresponde a la madurez alcanzada por una sociedad que quiere organizarse bajo dicho principio. Hay que hacer notar que la solidaridad no pretende de una forma directa llegar a un amor universal a todos los seres, sino establecer unos «modos de comunión» con los hombres y con las cosas. Estos serían la familia, la sociedad (ciudad) y la propiedad. A través de ellos, el hombre se comunica con el conjunto de la humanidad. Estos tres modos conjugan, al mismo tiempo, lo que al individuo más le interesa

---

[818] Cf. J. M. DE VELASCO, *La bioética y el principio de solidaridad, op. cit.,* 197; E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 160-161.
[819] P. LEROUX, *De l'humanité, op. cit.,* 171-172.

(egoísmo) y su realización como ser social en comunión esencial con toda la humanidad (amor). Son sólo estos modos los que pueden ser organizados en beneficio de toda la humanidad. Se trata de una empresa de tipo natural; por ello, corresponde a la política y a los gobiernos desarrollar estos principios y organizar la sociedad, viendo como conjugar el propio interés o egoísmo, y la apertura a toda la humanidad[820].

Con esta concepción de la solidaridad como principio vertebrador y organizador de la sociedad, P. Leroux pretendía demostrar que el cristianismo y su principio de la caridad habían sido ya ampliamente superados por una humanidad que había alcanzado su madurez y que no necesitaba recurrir a ningún recurso transcendente para establecer un principio ético. Considera que el ser humano no puede ser definido solamente como un «ser social que se relaciona con sus semejantes», sino como un ser que es perfectible[821]:

> «Nosotros modernos, después de tantos siglos transcurridos, ¿no tenemos nada que añadir a esta definición filosófica que los antiguos daban del hombre? ¿No tenemos nada más que decir?
> ¡Oh! Sí verdaderamente. Podemos enunciar hoy con certeza una gran verdad que los antiguos no han conocido: El *hombre es perfectible, la sociedad humana es perfectible, el género humano es perfectible*»[822].

Esta perfectibilidad, por la cual el hombre se va perfeccionado, se extiende también a la sociedad y a todo el género humano, de tal suerte que, cuanto más perfeccionada se encuentre la sociedad, más lo estará el hombre que forme parte de ella. De esta forma, caminando social e individualmente hacia una cada vez mayor perfección, el hombre no tiene

---

[820] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 161-162; J. M. DE VELASCO, *La bioética y el principio de solidaridad, op. cit.,* 198.
[821] Cf. J. M. DE VELASCO, *La bioética y el principio de solidaridad, op. cit.,* 198.
[822] P. LEROUX, *De l'humanité, op. cit.,* 116.

necesidad alguna de recurrir a elementos míticos y trascendentes que le indiquen los principios éticos en los que fundamentar la sociedad, porque el propio ser humano tiene en sí mismo ese principio, que como hemos visto es la solidaridad[823]. El uso de este término se extiende a partir de la segunda mitad del siglo XIX siguiendo la utilización frecuente que de él hizo A. Comte[824].

b) La solidaridad en *A. Comte*

A. Comte tiene una gran importancia en el desarrollo de la idea de solidaridad a través de su sistema de filosofía positiva. Utiliza el término con frecuencia y, por los principios que establece, su aportación al desarrollo de este concepto es muy importante, si bien discreta. En el año 1844 publicó su obra titulada *Discurso sobre el espíritu positivo*[825], donde recoge la nueva filosofía positivista concretándola en lo que va a llamar la «ley de los tres estados» y que expresa su teoría sobre la evolución del pensamiento humano[826]:

> «Según esta doctrina fundamental, todas nuestras especulaciones, cualesquiera, están sujetas inevitablemente, sea en el individuo, sea en la especie, a pasar sucesivamente por tres estados teóricos distintos, que las denominaciones habituales de teológico, metafísico y positivo podrán calificar aquí suficientemente, para aquellos, al menos, que hayan comprendido bien su verdadero sentido general. Aunque, desde luego, indispensable en todos los aspectos, el primer estado debe considerarse siempre, desde ahora, como provisional y preparatorio; el segundo, que no constituye en realidad más que una modificación disolvente de aquél, no supone nunca más que un simple destino transitorio, a fin de conducir gradualmente al tercero; en éste, el único

[823] Cf. J. M. DE VELASCO, *La bioética y el principio de solidaridad, op. cit.,* 199.
[824] Cf. R. PARENT, «Teología de la praxis de la solidaridad», *art. cit.,* 324.
[825] A. COMTE, *Discours sur l'esprit positif,* Paris 1844. Edición utilizada por nosotros: ID., *Discurso sobre el espíritu positivo,* Alianza, Madrid 1997.
[826] Cf. J. M. DE VELASCO, *La bioética y el principio de solidaridad, op. cit.,* 199-200.

> plenamente normal, es en el que consiste, en todos los géneros, el régimen definitivo de la razón humana»[827].

A. Comte piensa que el hombre sólo alcanza la plenitud de su desarrollo en el tercer estado: el positivo; los dos anteriores sirven tan sólo como preparación para llegar a este último y más perfecto donde el ser humano llega a la madurez de su inteligencia. En este estado, sólo es aceptable lo que las leyes físicas pueden medir y cuantificar:

> «En una palabra, la revolución fundamental que caracteriza a la virilidad de nuestra inteligencia consiste esencialmente en sustituir en todo, a la inaccesible determinación de las causas propiamente dichas, la mera investigación de las *leyes*, es decir, de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados. Trátese de los efectos mínimos o de los más sublimes, de choque y gravedad como de pensamiento y moralidad, no podemos verdaderamente conocer sino las diversas conexiones naturales aptas para su cumplimiento, sin penetrar nunca el misterio de su producción»[828].

Se da un cambio en la forma de ver y comprender la realidad. El positivismo pone su centro de atención en la observación científica de los fenómenos y en la averiguación y comprensión de las leyes que los sustentan. Sólo el saber racional proporciona el criterio seguro de fiabilidad; sólo la ciencia empírica es útil al ser un conocimiento verdaderamente racional, perfectamente medible y comprensible. Todo otro tipo de conocimiento que no se adapte a estos criterios no presenta credibilidad ya que no se ajusta a las exigencias del método científico[829].

A través de esta forma utilitarista de entender la realidad, que es el positivismo, A. Comte pretende estudiar los procesos sociales viendo las estructuras que los integran e intentando descubrir su dinámica. Considera la solidaridad como la «gran ley natural que gobierna la generalidad de los

---

[827] A. COMTE, *Discurso sobre el espíritu positivo, op. cit.,* 17.
[828] *Ibid.,* 28.
[829] Cf. J. M. DE VELASCO, *La bioética y el principio de solidaridad, op. cit.,* 200-201.

hechos sociales» y que, al mismo tiempo, es «la divisoria entre la simple expresión biológica y la dignidad humana»[830]. Desarrolla la noción de vínculo social para poner de manifiesto la interdependencia del medio en la que se despliega la vida del hombre y como éste está llamado a una integración social progresiva en el mismo. Contrapone el concepto de humanidad al de individualidad, siendo el primero el que tiene en sí mismo la fuerza que va a permitir la integración social[831].

Al fundamentar el carácter social del hombre en la humanidad, A. Comte toma una posición equidistante entre el individualismo economicista del liberalismo, por una parte y el comunismo colectivista e igualitario, por otra. Al primero le acusa de ser la causa de una creciente desintegración social y, al segundo le reprocha el desconocimiento de las diferencias naturales entre los hombres. Desechados así individualismo y comunismo, presenta el positivismo como una tercera vía, que sería la correcta, para el pleno desarrollo social del hombre[832].

Su concepción del concepto de humanidad tiene un despliegue en dos sentidos: espacial y temporal. Distingue, entonces, entre «solidaridad espacial» y «solidaridad temporal». La primera se refiere a la solidaridad que se establece entre los hombres en un momento determinado de la historia y, la segunda es la solidaridad que nos pone en relación con los que nos han precedido y con los que nos suceden. A esta última la va a llamar «continuidad»[833]. Aplicando esta doble perspectiva espacial y temporal de la solidaridad a los fenómenos sociales, vemos que éstos serán siempre

[830] J. DE LUCAS, *El Concepto de Solidaridad, op. cit.,* 17.
[831] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 194.
[832] Cf. *Ibid.,* 194.
[833] Cf. *Ibid.,* 194-195.

fenómenos interrelacionados, pues, ningún hecho social alcanza por sí mismo una auténtica significación científica aislado del resto, pues, en ese caso sería sólo pura anécdota y mera curiosidad. Por ello, las leyes de la solidaridad y de la continuidad deben orientar siempre el estudio de los fenómenos sociales[834].

c) La solidaridad en *E. Durkheim*

A partir de la segunda mitad del siglo XIX comienza a extenderse el concepto de solidaridad al campo de la sociología. La solidaridad se convierte así en una pieza clave para entender el funcionamiento de las sociedades humanas. Es fundamentalmente con *E. Durkheim* con quien este concepto alcanza su madurez científica. Fue, sobre todo, él quién teorizó sobre la solidaridad sociológica, recibiendo influencias de A. Comte y construyendo un «solidarismo[835] sociológico». La obra fundamental que trata sobre el tema que nos ocupa data del año 1893 y lleva por título *La división del trabajo social*[836]. En ella se fija en la

[834] Cf. *Ibid.*, 196.

[835] El solidarismo surge en Francia entre finales del siglo XIX y principios del XX de manos de varios políticos entre los que destaca sobre todos Léon Bourgeois (1851-1925). Sobre el concepto de «solidarismo», cf. O. v. NELL-BREUNING, «Solidarismo», en K. RAHNER (dir.), SM, t. VI, *op. cit.*, cc. 458-460; V. P. LEBRANDE, *El solidarismo*, Editor Osmar D. Buyatti, Buenos Aires 1997. Uno de sus máximos divulgadores, H. Pesch (1854-1926), formula esta corriente de pensamiento de la siguiente forma: «El principio fundamental del individualismo era la libertad e independencia absoluta de las economías particulares, no buscando más que sus propias ventajas. A la descentralización individualista opuso el socialismo el postulado de una asociación económica completamente unitaria, centralizada, universal, con desaparición de toda diferencia social entre grupos profesionales, clases y estados. Entre estos dos extremos, el de una centralización absoluta y el de una completa descentralización, hay un tercer sistema medio que respeta a las economías particulares su independencia relativa, exigiendo simplemente su incorporación orgánica al todo social. Más por lo mismo que la sociedad, como reunión de seres morales y libres, constituye una unidad moral, el principio dominante de todo sistema social deberá ser también en último término un postulado de orden moral. Este postulado ético-jurídico, que constituye el supremo principio de Derecho, la ley generalísima del orden social para el individuo, para la sociedad y para el Estado, puede designarse brevemente con el nombre de "solidaridad", y con el de "solidarismo" el sistema que sobre él se funda» (H. PESCH, *Tratado de economía nacional. Primera parte: Fundamentos*, tomo II, Editorial Saturnino Calleja Fernández, Madrid 1913, 154-155).

[836] E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris 1893. Edición utilizada por nosotros: ID., *La división del trabajo social*, Akal, Madrid 1982.

categoría de «solidaridad social», e intenta explicar cómo se pueden conjugar persona individual y grupo social en el que se encuentra integrada, para que la persona sea cada vez más autónoma y, a la vez, dependa más estrechamente de la sociedad, es decir, para que sea al mismo tiempo más personal y más solidaria. La explicación que propone se basa en la teoría sobre la «división del trabajo», que constituye el eje principal sobre el que se asienta su obra[837].

Para E. Durkheim, la solidaridad va a dar cohesión a los diferentes grupos sociales, estableciendo una especie de corporativismo que une con un vínculo especial a los individuos que tienen intereses comunes[838]:

> «Desde el momento en que, en el seno de una sociedad política, un cierto número de individuos encuentran que tienen ideas comunes, intereses, sentimientos, ocupaciones que el resto de la población no comparte con ellos, es inevitable que, bajo el influjo de esas semejanzas, se sientan atraídos los unos por los otros, se busquen, entren en relación, se asocien, y que así se forme poco a poco un grupo limitado, con su fisonomía especial, dentro de la sociedad general»[839].

De esta forma, entiende la solidaridad como un fenómeno social que se distingue por crear vínculos de unión entre los individuos que comparten ciertas afinidades o intereses –sean los que fuesen-, dando origen a una relación moral entre los integrantes, la cual estructura al grupo constituido.

El autor distingue dos tipos de solidaridad: la «mecánica» y la «orgánica». La primera, también llamada «por semejanzas», se da en

---

[837] Cf. M. VIDAL, *Para comprender la solidaridad, op. cit.*, 14; E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.*, 215-216; A. INFESTAS, «Solidaridad», en O. UÑA-A. HERNÁNDEZ (dirs.), *Diccionario de Sociología,* Esic Editorial, Madrid 2004, 1443-1444; R. RAMOS, «solidaridad social», en S. GINER-E. LAMO-C. TORRES (eds.), *Diccionario de Sociología,* Alianza Editorial, Madrid ^{2}2006, 875.

[838] Cf. J. M. DE VELASCO, *La bioética y el principio de solidaridad, op. cit.,* 202; M. VIDAL, *Para comprender la solidaridad, op. cit.,* 14.

[839] E. DURKHEIM, *La división del trabajo social, op. cit.,* 17.

grupos cerrados que corresponden a sociedades que viven en estado primitivo, tales como clanes o tribus, donde existe un vínculo muy fuerte entre sus miembros, los cuales participan de las mismas tradiciones y creencias. El individuo vive en función de la comunidad, la cual atiende las necesidades y vela por la seguridad de los que la integran, exigiéndoles en contrapartida la sumisión de sus personas. Este tipo de solidaridad une directamente al individuo con el grupo, no existiendo diferenciación de trabajo y donde la conciencia individual puede quedar diluida en la de la colectividad, llegando a ser prácticamente nula. De esta forma, los individuos están prácticamente supeditados a los intereses del grupo, quedando muy limitada su libertad personal. Existen también sistemas represivos que aseguran el orden establecido, el cual hay que cumplir fielmente, so pena de castigo. Todo ello origina una fuerte cohesión interna y un cierre hermético del grupo. Este tipo de solidaridad propicia una contradicción en el desarrollo de la personalidad individual, que se puede expresar de la siguiente forma: a mayor solidaridad social, menor autonomía individual.

El segundo modelo de solidaridad sociológica se denomina «solidaridad orgánica» y surge en sociedades más avanzadas en las que funcionan grupos más abiertos. Se fundamenta en la *diferenciación* de los elementos que la integran en vistas a su coordinación, lo que contribuye a que estas sociedades se organicen según el derecho cooperativo. Cuando la conciencia colectiva de las sociedades primitivas deja paso al desarrollo de las conciencias personales, se posibilita la emergencia de este tipo de solidaridad. En estas sociedades complejas existe la división del trabajo, el cual es fundamental para que surja la solidaridad orgánica, ya que la especialización de tareas trae consigo una mayor interdependencia social y,

por ende, la exigencia de un mayor grado de solidaridad. A diferencia de la solidaridad mecánica, esta clase de solidaridad favorece la individualidad personal, ya que está fundada en la diferenciación. Así, podemos decir que a mayor solidaridad social se da un mayor desarrollo individual. Y no se encuentra ninguna oposición entre estos dos movimientos, ya que debido a la división del trabajo el primero se convierte en el fundamento del segundo. E. Durkheim aplicó este modelo de solidaridad a la sociedad industrial de su época, pero más tarde se ha aplicado a las sociedades más complejas, abiertas y plurales que han surgido con posterioridad[840].

Para comprender esta teoría hay que plantearse la cuestión del origen de la sociedad. Sobre este tema, las teorías más tradicionales, provenientes de la línea introducida por J. J. Rousseau (1712-1778), defendían que la sociedad era el resultado de una asociación de individuos que lo eran antes de constituir la sociedad. Sin embargo, E. Durkheim no está de acuerdo con esto y piensa que la sociedad no puede nacer del libre consenso de personas individuales, ya que, al ser tales, no se sabe hasta que punto van a estar dispuestas a cooperar, al ver que su libertad personal podría verse recortada. Así, de la individualidad sólo puede surgir lo individual, pero, la cooperación, que es un hecho social y que se encuentra sujeto a leyes sociales, sólo puede surgir de lo social. Por ello, afirma que la vida individual nace de la vida colectiva o social. De esta manera, nadie se basta por sí mismo pasando del resto del mundo, sino que la cooperación de unos con otros es totalmente necesaria para el desarrollo y crecimiento de la personalidad individual[841].

---

[840] Cf. J. M. DE VELASCO, *La bioética y el principio de solidaridad, op. cit.,* 203-204; M. VIDAL, *Para comprender la solidaridad, op. cit.,* 14; E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 216.

[841] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 216-217.

Teniendo en cuenta lo anterior, para que la historia progrese es necesario, en primer lugar, una diferenciación e individuación cada vez mayores de los integrantes que conforman la sociedad y, en segundo lugar, que este proceso personal de desarrollo se constituya, al mismo tiempo, en el factor principal de cohesión de dicha sociedad. Es lo que correspondería a la teoría de la «división del trabajo», en la cual la especialización de las tareas, que promueve un mayor desarrollo individual, se constituye en factor de compenetración para le edificación y crecimiento del conjunto. Aquí, los intereses personales no se oponen a los colectivos, sino que éstos se convierten en los del individuo. Sólo así se explica que no se deteriore ni desaparezca el orden colectivo, del que cada uno es solidario, a pesar de las muchas diferencias individuales. E. Durkheim responde así a la cuestión fundamental de la solidaridad, que consiste no sólo en afirmar que todos somos uno, sino en cómo, sin dejar de serlo y precisamente por serlo, seguimos siendo cada uno[842].

Todo este planteamiento tiene su repercusión a la hora de entender la cuestión moral. La dependencia del individuo respecto de la sociedad implica un cambio radical en la manera de fundamentarla:

> «Pero, una vez que el grupo se forma, despréndese de él una vida moral que lleva, como es natural, el sello de las condiciones particulares en que se ha elaborado, pues es imposible que los hombres vivan reunidos, sostengan un comercio regular, sin que adquieran el sentimiento del todo que forman con su unión, sin que se liguen a ese todo, se preocupen de sus intereses y los tengan en cuenta en su conducta. Ahora bien, esta unión a una cosa que sobrepasa al individuo, esta subordinación de los intereses particulares al interés general, es la fuente misma de toda actividad moral. Que ese sentimiento se precise y se determine, que al aplicarse a las circunstancias más ordinarias y más importantes de la vida se traduzca en fórmulas definidas, y he ahí un código de reglas morales en vías de constitución»[843].

[842] Cf. *Ibid.*, 219-220.
[843] E. DURKHEIM, *La división del trabajo social*, *op. cit.*, 17-18.

La sociedad se convierte así en el origen de las normas, que después serán interiorizadas por los individuos, con lo que la naturaleza social del hombre se constituye en la fuente y el principio de la moral. De esta forma, la solidaridad, que es el mayor factor productor de cohesión social, pasa a ser en sí misma la principal fuente de obligación y actividad moral. Lo que equivale de hecho a equiparar moral y solidaridad. O dicho con otras palabras, ser moral es ser solidario[844]:

> «Puede decirse que es moral todo lo que constituye fuente de solidaridad, todo lo que fuerza al hombre a contar con otro, a regular sus movimientos con arreglo a algo más que los impulsos de su egoísmo, y la moralidad es tanto más sólida cuanto más numerosos son sus lazos y más fuertes.
> (…) el hombre no es un ser moral sino por vivir en sociedad, puesto que la moralidad consiste en ser solidario a un grupo y varía como esta solidaridad»[845].

Terminamos así la vista panorámica del pensamiento de los autores que fueron pioneros en la construcción, desarrollo y difusión del concepto moderno de la solidaridad. A partir de su pensamiento, han surgido reflexiones posteriores que han permitido avanzar en su conocimiento. Veremos a continuación, de una forma sucinta, las principales líneas de comprensión del concepto de solidaridad en nuestros días.

1.3.- Perspectivas actuales de la solidaridad

La valoración actual de la solidaridad, cada vez más cualificada y extendida, constituye hoy en día un signo de los tiempos. La difusión que tiene actualmente esta categoría en el mundo contemporáneo es extraordinaria. Así, podemos afirmar que la solidaridad es aceptada

---

[844] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962*, *op. cit.*, 220-221.
[845] E. DURKHEIM, *La división del trabajo social*, *op. cit.*, 468. Constatamos que J. M. DE VELASCO, *La bioética y el principio de solidaridad*, *op. cit.*, 205, nota 40, no cita bien la fuente de E. Durkheim. Escribe que se encuentra en las páginas 487-488, cuando en realidad se encuentra en la página 468.

desde perspectivas y concepciones de vida muy diferentes, tanto creyentes, como desde otras que tienen un marcado sentido laico y aconfesional. Por esta razón es por la que la solidaridad puede ser punto de encuentro en el ámbito de los derechos humanos y de las responsabilidades sociales[846]. Por otra parte, se ha despertado una nueva conciencia social acerca de las relaciones entre las personas y las circunstancias desfavorables en las que se ven envueltas, constituyéndose libremente Ongs, comunidades y grupos que pretenden conseguir metas comunes de carácter social, económico, político y religioso, con el fin de que se tome conciencia de estos males sociales y se produzca un cambio que posibilite subsanarlos. Así, para muchos, la palabra solidaridad suscita el deseo de proporcionar ayuda y acogida a las personas necesitadas e impulsa sobre todo al compromiso activo para compartir las situaciones de los demás, sintiéndose responsables de las circunstancias penosas y dolorosas que viven estas personas más desfavorecidas, intentando ofrecerles un auxilio eficaz[847].

Teniendo en cuenta estas consideraciones, podemos decir que el concepto de solidaridad ha experimentado un proceso de transformación y enriquecimiento en la cultura occidental, que se ha visto reflejado en su utilización desde las diferentes perspectivas en las que ha ido considerado: jurídica, filosófico-antropológica, social, teológica, etc. Desde estos ámbitos de referencia se han ido poniendo de manifiesto aspectos del hombre como persona abierta a las relaciones con los demás[848]. Veremos ahora, de forma sucinta, algunas de las diferentes perspectivas de la solidaridad.

---

[846] Cf J. M. DE VELASCO, *La bioética y el principio de solidaridad*, *op. cit.,* 206-207; T. GOFFI, «Solidaridad», en F. COMPAGNONI-G. PIANA-S. PRIVITERA (dirs.), NDTM, 1728.
[847] Cf. T. GOFFI, «Solidaridad», *art. cit.*, 1728.
[848] Cf. C. MACCISE, «Solidaridad», en S. DE FIORES-T. GOFFI (dirs.), NDE, 1329; T. GOFFI, «Solidaridad», *art. cit.*, 1728-1729.

a) *Perspectiva jurídica*

El derecho ha sancionado desde siempre (ya desde el imperio romano) que, en algunos casos, una pluralidad de sujetos (deudores) tengan que responder con una prestación que no es susceptible de división, y que por tanto se le pueda imponer íntegramente a cada uno de ellos. Dicho con palabras más sencillas, en deterrminadas ocasiones cada deudor puede ser llamado a responder de la totalidad de la deuda contraída por varias personas. Ello puede depender de diversas causas, como la naturaleza de la misma deuda o la voluntad de las partes[849].

En la concepción jurídica antigua se suponía que en una misma acción de la que participan diferentes sujetos, cada uno de ellos sólo estaba obligado respecto a su parte de intervención en esa acción, es decir, existía por norma y necesariamente sólo una parcialidad de obligaciones. Sólo cuando se declaraba explícitamente la solidaridad quedaba derogada e impedida la norma anterior. Pero, incluso en la hipótesis de que la solidaridad fuera establecida por ley, se interpretaba como un modo de ser especial de la obligación, que de suyo era necesariamente parcial. De esta forma, la solidaridad no anulaba la figura jurídica primaria del fraccionamiento de la obligación, sino que sólo de un modo excepcional la obligación parcial podía ser requerida a asumir la carga de la reparación por la totalidad, por lo que en determinadas circunstancias cada deudor podía ser obligado a responder por el conjunto de las obligaciones parciales. Sin embargo, la concepción jurídica actual ha modificado esta visión, pues, la obligación solidaria no se entiende ya reductivamente como

[849] Cf. T. GOFFI, «Solidaridad», *art. cit.*, 1729; V. CAMPS, «Solidaridad», en O. HÖFFE (ed.), *Diccionario de Ética*, Crítica, Barcelona 1994, 268.

dependiente y referida a la obligación parcial. Se considera que la parcial no es la única obligación jurídica natural, de forma que la obligación solidaria quedase reducida a algo excepcional o anormal, sino que en el derecho contemporáneo la solidaridad es un valor en sí legítimo y obligado, que se afirma con una configuración autónoma propia[850].

Por otra parte, la solidaridad no está relacionada exclusivamente con el derecho de obligaciones sino que aparece cada vez con mayor fuerza en la teoría los derechos humanos y en el derecho constitucional:

> « (…) por lo que se refiere al ámbito jurídico, (la solidaridad) ha dejado de ser un elemento exclusivamente ligado al Derecho de obligaciones, para aparecer cada vez con más peso en la Teoría de los Derechos Humanos (aunque sólo sea en el plano de la fundamentación ética) y aun en el Derecho Constitucional»[851].

De esta forma, la solidaridad como principio jurídico se encuentra bien consolidada, tanto dentro del derecho privado como en el derecho público:

> « (…) en el ámbito del Derecho Privado, desde el impulso que supone la obra de Gierke, que recurre a ese concepto como clave de bóveda de su crítica del modelo jurídico occidental, enclavado en la tradición individualista del Ius Quiritium, para hacer ver que la clave del Derecho no está en la noción de dominio o soberanía de la voluntad, sino en la conciencia social de obligatoriedad que tiene su origen en el vínculo de solidaridad… En cuanto al Derecho Público, Vasak ha acuñado como categoría específica de los Derechos Humanos lo que llama "Derechos de la Solidaridad", en dos sentidos: su origen y su efectividad, ya que resultan de "una cierta concepción de la vida en comunidad", pero, a la vez "sólo se pueden realizar por la conjunción de los esfuerzos de todos los que participan en la vida social"… Esa es una de las razones de que el principio de solidaridad tenga uno de sus más importantes espacios de aplicación como principio constitucional, que se concreta, de un lado, en el ámbito de los derechos fundamentales y, de otro, en los criterios organizativos de la estructura estatal»[852].

---

[850] Cf. T. GOFFI, «Solidaridad», *art. cit.*, 1729.
[851] J. DE LUCAS, *El Concepto de Solidaridad, op. cit.,* 22. Cf. A. VILLAR, «El valor de la compasión en la modernidad», en A. VILLAR-M. GARCÍA BARÓ (eds.), *Pensar la solidaridad, op. cit.,* 121.
[852] J. DE LUCAS, *El Concepto de Solidaridad, op. cit.,* 27-28.

Por ello, la solidaridad se considera como un valor superior que fundamenta los derechos y que al final de su recorrido forma parte del derecho positivo.

b) *Perspectiva filosófico-antropológica*

En la época contemporánea, la solidaridad ha trascendido el ámbito puramente jurídico, desplegándose en nuevos contextos[853], entre los que se encuentra el filosófico-antropológico. En el pasado, al hablar de solidaridad, se hacía alusión al conjunto de deberes que una persona debía de cumplir en virtud de una norma que le obligaba con la sociedad. Sin embargo, en la actualidad se pone de manifiesto que el mismo ser constitutivo de la persona necesita de relaciones de solidaridad con los demás para poder crecer y ser él mismo:

> «Pero en la época moderna la solidaridad asume más bien un valor antropológico y ético. La adquisición del carácter esencialmente relacional de la persona conduce a concebir la vida en sociedad, no ya como un mero deber, sino como una instancia inscrita en la misma naturaleza del hombre que es preciso encarnar en comportamientos solidarios»[854].

El concepto de solidaridad en perspectiva filosófico-antropológica depende básicamente del modo de considerar la naturaleza de la persona humana. En la filosofía clásica escolástica se puso el acento en la individualidad incomunicable de la persona. Esto significaba que cada hombre era considerado responsable de sus actos y que no podía ni debía dar cuenta de lo que no dependía de su obrar. Lo que sucedía fuera de su ámbito no suponía una responsabilidad directa, a lo sumo podía impulsarle

---

[853] Cf. M. VIDAL, *Diccionario de ética teológica, op. cit.,* 577, así lo indica: «En la actualidad, el término "solidaridad" ha roto las barreras jurídicas y penetra amplios campos de la realidad humana».
[854] G. PIANA, «Solidaridad», en L. PACOMIO-V. MANCUSO (dirs.), DTE, 929. Cf. T. GOFFI, «Solidaridad», *art. cit.,* 1729.

a un gesto de caridad (p. ej. dar limosna a los pobres u orar por las misiones). En esta concepción clásica aparecieron elementos válidos para entender el ser personal, pero, al mismo tiempo, se dejó a un lado, como parte fundamental de la persona humana, el elemento relacional, en el que insiste el pensamiento moderno. En la concepción actual permanece ciertamente la atención a la individualidad incomunicable de la persona, pero puesta en estrecha relación con su configuración relacional fundamental. La persona es un ser autónomo y libre, que vive esencialmente de relaciones interpersonales, o sea, que está en constante diálogo y comunión con los demás. El ser humano se encuentra en relación perenne con el prójimo y también con las realidades mundanas. La categoría más fundamental del ser humano es la «tuidad». El «yo» no puede llegar a la vida ni conseguir su estado adulto más que en relación con los demás. El «yo» no se conoce más que mirando al «tú», no se desarrolla más que en la relación con los otros. Una vida centrada en el individualismo no es una vida humana. La palabra con la que se presenta el hombre conscientemente adulto no es «yo» sino «yo-tú», en las relaciones entre personas, y «yo-ello», en las relaciones de las personas con otros seres. En la relación «yo-tú» se da un encuentro que lleva a un compromiso. De él surge el «nosotros», que se sustenta en el «entre», en la relación de amor. Los otros seres son incapaces de una respuesta dialógica, por lo que la relación «yo-ello» está un nivel por debajo de la relación «yo-tú» y por eso, a veces, es una relación de posesión y de dominio. En esta perspectiva la solidaridad ejerce una función existencial fundamental, pues, hace percibir que el otro –cualquiera que sea- es la mitad de la propia alma. Por eso el hombre solidario no puede tener paz a la vista de alguien que sufre, sobre todo si es injustamente. De esta forma, el hombre aparece

íntimamente unido a los demás seres humanos y está llamado a construir con ellos un mundo más solidario y fraternal[855].

c) *Perspectiva sociológica*

El punto de partida de una solidaridad social es haber tomado conciencia de que todo lo que se refiere a la persona humana: su origen, su existencia, su obrar y su destino, depende de convivir en solidaridad con los otros. Por ello el vivir en sociedad se ha considerado no tanto como un simple deber, sino como una exigencia primaria de la persona. Y es que se acepta, implícita o explícitamente, que el desarrollo individual está condicionado por la colaboración con los demás y que, a su vez, el individuo, al disponer libremente de sí mismo, de sus cualidades y recursos, de los bienes, lo debe hacer cooperando para que los demás vivan y desarrollen su ser de personas creando comunidad. Esto implica el ejercitar la justicia social, tanto a nivel nacional como internacional, en la participación política, en la organización económica y en el reconocimiento de los derechos sociales para todos los hombres[856].

Por otra parte, dentro de esta perspectiva sociológica, debemos decir que existen diferentes clases de solidaridad: desde la que se constituye exclusivamente por un interés común de partido, clase o nación, hasta la que lleva a profundizar en las relaciones interpersonales y crea vínculos más profundos de comunión; desde la que se limita a la familia, clan o grupo hasta la que se abre a todos los hombres de todos los pueblos. Pero la pregunta que surge ahora es la siguiente: ¿cómo se debe vivir esta

[855] Cf. T. GOFFI, «Solidaridad», *art. cit.*, 1729-1730; C. MACCISE, «Solidaridad», *art. cit*., 1329-1330.; M. BUBER, *Yo y tú*, Caparrós Editores, Madrid [3]1998, subraya este aspecto relacional de la persona.
[856] Cf. T. GOFFI, «Solidaridad», *art. cit.*, 1730; C. MACCISE, «Solidaridad», *art. cit.*, 1330.

solidaridad social? En la sociedad podemos comportarnos de dos formas: como socios o como prójimos. En el primer caso, las relaciones que establecemos con los demás pueden estar condicionadas por nuestra profesión o por la estructura social en la que nos encontramos insertos y en la que desempeñamos roles y tareas bien definidas: ingeniero, maestro, médico, etc. En este caso, obramos solidariamente como socios, pues, al interesarnos por los demás establecemos relaciones que pasan a través de la mediación de la institución social. Pero, en el segundo caso, la forma de relacionarme con los demás, no está dictada en principio por la situación profesional concreta en la que me desenvuelvo, sino que se fundamenta simplemente en el hecho de ser hombre. Ante una persona herida en la calle o un hombre sin empleo o sin techo, mi profesión puede que no me ayude demasiado a solidarizarme con él, pero mi ser hombre me hace sentir a ese «otro» como prójimo mío y me impulsa a la solidaridad con él ayudándole. Es decir, la ética de la solidaridad no puede limitarse a los roles sancionados por las instituciones sociales, ni tampoco queda satisfecha por aquel que se contenta con cumplir con su deber profesional, pues, el otro es alguien que me afecta por encina de mi cualificación profesional. Por otra parte, el deber de ser socios y el de ser prójimos no están contrapuestos, es más, son aspectos del comportamiento humano que están llamados a integrarse. Por ello, la profesión que cada uno desempeña debe realizarse de una forma personalizada, de tal modo que exprese la solidaridad de acogida y el amor al otro, mientras que la ayuda caritativa al prójimo debe intentar cualificarse mediante una competencia profesional cada vez mayor. En cuanto a la organización asistencial, al limitarse a la eficiencia en el plano técnico, presenta una reducción del plano más personal y afectivo, pudiendo caer a veces en un trato impersonal; esto da lugar a la prestación de servicios cada vez más anónimos y burocráticos,

incapaces de crear un contacto auténticamente humano respecto de las personas asistidas[857]. Por ello la solidaridad debe conjugar estrechamente la justicia y la caridad:

> «La solidaridad se transforma así en instancia ética, que implica en su interior una estrecha conjunción entre la justicia y la caridad. La atención al otro exige, en primer lugar, el reconocimiento de los legítimos derechos y la creación de las condiciones más oportunas, incluso de tipo estructural, para su ejercicio y desarrollo. Pero la práctica de la justicia no basta. Es necesario ir más allá de la justicia, acogiendo las exigencias que nacen de la singularidad de cada persona y de los dinamismos más profundos del deseo humano, pero viviendo según la lógica del don. Es como decir que la solidaridad desemboca naturalmente en la caridad, en cuanto que encuentra en ella su más alta manifestación»[858].

Y es que si la justicia se puede determinar dentro de una formulación jurídica, la caridad impulsa continuamente hacia un estar atentos para descubrir los nuevos rostros por donde se manifiesta la pobreza, con el fin de sensibilizar a todos los hombres para que cada uno asuma su responsabilidad y participe en la medida de sus posibilidades en la asistencia a los desfavorecidos con espíritu de verdadera solidaridad. En tiempos pasados la dimensión de hacerse solidario y prójimo de los demás estaba unida preferentemente a motivaciones de origen religioso. Surgieron órdenes y congregaciones religiosas, sociedades piadosas y cofradías, que se dedicaban a las obras asistenciales benéficas. En la actualidad, aunque el Estado ha instaurado de forma meritoria formas públicas de asistencia social, es preciso constatar que las instituciones asistenciales siguen siendo muy valiosas para testimoniar que la cualificación profesional debe ir acompañada de la caridad. En este sentido han nacido libremente en

[857] Cf. T. GOFFI, «Solidaridad», *art. cit.*, 1730-1731; C. MACCISE, «Solidaridad», *art. cit.*, 1330.
[858] G. PIANA, «Solidaridad», *art. cit.*, 929.

nuestros días grupos, organizaciones o movimientos laicales destinados a ejercer conjuntamente la solidaridad como socios y como prójimos[859].

Por último, hay que constatar que la situación de creciente interdependencia entre los diferentes sectores en los que se desarrolla la convivencia humana y, más radicalmente, entre los diversos pueblos de la tierra ensancha los horizontes de la solidaridad. El desarrollo y evolución de las sociedades, la facilidad de las comunicaciones, la difusión global de los diferentes medios de comunicación y la cooperación en todos los ámbitos y niveles han abierto dimensiones y exigencias mundiales a la solidaridad. En la actualidad ya no se contempla una solidaridad que no tenga en cuenta las relaciones internacionales. El progreso de la ciencia y de la técnica, la interdependencia económica, social y política invitan a todos los hombres y a las sociedades a una colaboración de dimensiones mundiales y a una solidaridad universal[860].

d) *Perspectiva teológica*

Todas estas exigencias de solidaridad humana tienen su fundamento en la Biblia. En ella aparece Dios como el «Tú eterno» el cual crea al tú y al yo humanos y los invita a un diálogo y solidaridad con él y entre sí. Pues, «Dios creó al hombre no para vivir aisladamente, sino para formar sociedad» (GS 32), es decir, para vivir en solidaridad. De la misma manera, «fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente,

[859] Cf. T. GOFFI, «Solidaridad», *art. cit.*, 1731.
[860] Cf. C. MACCISE, «Solidaridad», *art. cit.*; G. PIANA, «Solidaridad», *art. cit.*, 929.

sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo, que le confesara en verdad y le sirviera santamente» (LG 9)[861].

La llamada del hombre a la vida a través del misterio de la creación le invita a convertirse en el compañero del mismo Creador para relacionarse con él y para el cuidado y dominio del mundo (cf. Gn 2,15). El hombre creado como «imagen de Dios» (Gn 1,26) es el único interlocutor que el mismo Dios se elige para sí, de entre todas las criaturas, para ser capaz de escuchar su palabra y responderle, estableciendo con él una relación de solidaridad y de comunión. El don de la alianza, que es ofertado después del drama del pecado (cf. Gn 3), revela el sentido profundo de la solidaridad de Dios. La solidaridad que se establece entre Dios y el hombre, y que tiene su fundamento en la estructura relacional de éste (cf. Gn 2,18), está constituida no por una mera dependencia, sino por el reconocimiento de la responsabilidad humana y todo ello en un contexto de colaboración recíproca. De esta forma, la comunión con Dios, es el origen de las relaciones del hombre con sus semejantes y con el mundo y también el fundamento y el modelo de toda otra forma de solidaridad[862].

La historia de la salvación es la historia de la revelación progresiva de un Dios solidario. Y es en Jesucristo donde se perfecciona y consuma este carácter comunitario y solidario de esta historia de la salvación, produciéndose en él la revelación definitiva de la solidaridad de Dios con el hombre a través del misterio de su encarnación, vida, muerte y resurrección. Cristo al compartir la condición humana (*ser-con*) manifiesta el amor que Dios tiene por el hombre (cf. Flp 2, 6-8), un amor que le lleva

[861] Cf. C. MACCISE, «Solidaridad», *art. cit.*, 1330.
[862] Cf. G. PIANA, «Solidaridad», en F. COMPAGNONI-G. PIANA-S. PRIVITERA (dirs.), NDTM, 1731-1732.

a dar su misma vida (*ser-para*) para lograr su completa liberación (cf. Jn 15,13). De esta forma, el Dios cristiano es el Dios solidario con el hombre, el Dios ser-para-los-otros, que quiere además establecer una solidaridad nueva entre los hombres. De tal suerte que, Cristo, al asumir la naturaleza humana, unió a todos los hombres en una profunda solidaridad que los constituye hermanos (cf. Mt 23,8) y al comunicarles su Espíritu, les hace capaces de amar a Dios y de amarse entre sí (cf. Rom 5,5). La solidaridad se presenta entonces como una expresión de la *koinonía* cristiana, que es comunión con Dios y con los demás. Desde esta perspectiva, la solidaridad está orientada hacia lo definitivo. Es un don que Dios nos ha comunicado, pero que se va viviendo de manera imperfecta hasta el momento de su consumación al final de la historia. Por eso se vive en la tensión «ya sí pero todavía no», lo que evita el peligro de caer en un idealismo desencarnado o en un pesimismo de carácter destructor al comparar la meta final con la realidad limitada e imperfecta de cada momento de la historia. La Iglesia, continuadora de la de la obra y misión de Jesucristo, es en él «como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1), que va caminando en medio de la historia hasta llegar a su plenitud, cuando «Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,28)[863].

Por último, la solidaridad en cuanto valor teologal hunde sus raices en la naturaleza misma de Dios. El misterio trinitario encuentra aquí su significado último. El Dios de la fe cristiana es un Dios solidario que vive en comunión de personas, que se constituyen en su donación recíproca. Por ello la solidaridad cristiana se fundamenta en esta solidaridad de Dios y en

[863] Cf. C. MACCISE, «Solidaridad», *art. cit.*, 1330; G. PIANA, «Solidaridad», en F. COMPAGNONI-G. PIANA-S. PRIVITERA (dirs.), NDTM, 1732; ID., «Solidaridad», *art. cit.*, 929.

su proyecto salvífico, el cual va en la línea de la comunión y de la participación. Pero para que éstas sean eficaces, deben plasmarse en realidades definitivas, a través de una triple e inseparable relación: la del hombre con Dios como hijo, con las personas como hermanos y con el mundo como señor. En primer lugar, Dios, en la revelación bíblica, se presenta como aquel que desea hacernos hijos suyos para que disfrutemos de la solidaridad de la que él participa y para que vivamos con confianza y responsabilidad nuestra vida, a diferencia del fatalismo en el que vivíamos antes, sin esperanza y sin Dios (cf. Ef 2,12). En segundo lugar, sin Cristo, la situación de los hombres era de separación, indiferencia y odio. Él nos ha salvado haciéndonos hermanos para la solidaridad en el servicio mutuo y en la universalidad de una sola familia por encima de las razas, de las clases sociales o del sexo (cf. Gal 3,26-28; 5,13; Ef 2,14). Y en tercer lugar, en el proyecto de Dios también se contemplan las relaciones del hombre con el mundo en el que vive. Éstas deben pasar de ser alienantes y opresoras a ser solidarias y liberadoras. En el plan de Dios los bienes del mundo son un lugar de encuentro, tanto con él como con los demás. De esta forma, el hombre debe compartir estos bienes con los hermanos en una solidaridad fraterna de la que brota una sociedad justa y humana. La creación, sometida por el egoísmo humano a la servidumbre y opresión, anhela ser liberada de la esclavitud de la corrupción para ser puesta al servicio de la comunión plena en el amor solidario (cf. Rom 8, 19-22)[864].

Después de haber visto las diferentes perspectivas desde las que se entiende la solidaridad en la actualidad, debemos constatar, para finalizar, que el interés por el tema de la solidaridad ha crecido cosiderablemente en

[864] Cf. C. MACCISE, «Solidaridad», *art. cit.*, 1330-1331; G. PIANA, «Solidaridad», en F. COMPAGNONI-G. PIANA-S. PRIVITERA (dirs.), NDTM, 1732; ID., «Solidaridad», en L. PACOMIO-V. MANCUSO (dirs.), DTE., 929.

nuestros días, como ya indicamos al comienzo de este apartado. Pero esto no quiere decir que se haya llegado a un establecimiento pleno y real de la solidaridad en nuestras sociedades. Queda para ello mucho camino por recorrer todavía, pues, la trayectoria del desarrollo de la solidaridad no es rectilínea, y su replanteamiento actual no está exento del riesgo de que no se precisen suficientemente sus aspectos históricos concretos. Subsiste todavía el peligro de que a pesar de tener cada vez una mayor conciencia de su valor estructural y político, se reduzca la solidaridad a una simple instancia emocional o a una proclamación abstracta de principio que no implique un compromiso serio encaminado a afrontar objetivamente las complejas cuestiones de la coyuntura social de nuestro tiempo. Se puede añadir a esto la ambivalencia, e incluso la contrariedad, de la sociedad en la que vivimos respecto de este término. Así, paradójicamente, la llamada insistente a la solidaridad parece ser hoy en día inversamente proporcional a la práctica efectiva de este valor en la vida de los hombres y de las sociedades. La crisis de las ideologías ha propiciado un fuerte repliegue del hombre sobre sí mismo –sobre todo en la búsqueda de la propia identidad y de su autorrealización- que conlleva una disminución de la tensión social y política. La reacción justificada frente a los procesos de socialización, que han terminado penalizando a la persona a través del desarrollo de fenómenos de masificación y de igualitarismo, desemboca de hecho en la afirmación de tendencias privatistas cada vez más marcadas donde el individualismo y la insolidaridad alcanzan cotas elevadas. Se crea así, cada vez más, una cultura individualista que se ve favorecida por las profundas transformaciones estructurales que se producen en nuestros días. Es el advenimiento de una sociedad compleja que se caracteriza por acumular y tener cada vez más bienes, y también por una vida cada vez más fragmentada. El hombre y la sociedad tienden hacia una insolidaridad que

se ve alimentada por el crecimiento de impulsos colectivos, en los que predomina la búsqueda del propio interés y la falta de apertura al bien común, donde la dialéctica público-privado adquiere a veces las connotaciones de una oposición radical. La misma crítica al Estado social, aunque en muchas ocasiones esté justificada por su mala actuación y gestión (derroche, privilegios, burocratización excesiva, etc.), esconde a menudo una voluntad manifiesta de afirmación individual, de exaltación de lo privado y de su eficiencia al margen de toda lógica de solidaridad. A pesar de las dificultades manifestadas, existen y se van consolidando, también en la sociedad, procesos de diversa índole que atestiguan, aunque sea en áreas limitadas, un descubrimiento prometedor del valor de la solidaridad. En este sentido existen, como ya dijimos, un desarrollo de movimientos y grupos de voluntariado proyectados y comprometidos en afrontar los problemas de las desviaciones, de la marginación social o del Tercer Mundo. Además, la toma de conciencia de los límites que presentan las estructuras existentes, ha posibilitado que en los últimos años hayan surgido numerosas iniciativas con el fin no sólo de suplir las carencias de los servicios sociales, sino también de respaldar y hacer más eficaces las ayudas a través de una presencialidad inspirada en valores éticos y relgiosos que favorecen una verdadera humanización. Al mismo tiempo se va abriendo también camino en el terreno político la exigencia de unas renovadas relaciones que faciliten la integración entre lo privado y lo público, para afrontar así los difíciles problemas de la conviviencia humana y dejar espacio a las legítimas exigencias y necesidades de todos, especialmente de los últimos y más desfavorecidos. La solidaridad, que por una parte parece estar atravesando una grave crisis, por otra, adquiere una

plena actualidad como un valor fundamental para el desarrollo de una sociedad cada vez más humana[865].

Una vez visto el origen del término «solidaridad», su posterior desarrollo a través de los autores que fueron pioneros en esta labor y las principales líneas de comprensión de este concepto en la actualidad, vamos a estudiar a continuación el origen y la evolución de la categoría «solidaridad» en la historia de la teología, tanto protestante como católica.

2.- La categoría de «solidaridad» en la Historia de la Teología

Dentro de este apartado, veremos en primer lugar el surgimiento y desarrollo del concepto de «solidaridad» -en contraposición al de «sustitución»- en la teología protestante francesa, fundamentalmente en el socinianismo y en el protestantismo liberal, para seguidamente hacer lo propio dentro de la teología católica, en un recorrido que nos llevará desde la crisis modernista hasta el Concilio Vaticano II.

2.1.- Corriente protestante «no sustitutiva». El socinianismo

Desde los mismos orígenes de la Reforma surge una corriente que va en contra de la «sustitución». Esta línea liberal de la teología

[865] Cf. G. PIANA, «Solidaridad», en F. COMPAGNONI-G. PIANA-S. PRIVITERA (dirs.), NDTM, 1733-1734; ID., «Solidaridad», en L. PACOMIO-V. MANCUSO (dirs.), DTE., 929-930; M. VIDAL, *Para comprender la solidaridad, op. cit.*, 140-142; ID., *Diccionario de ética teológica, op. cit.*, 579-580.

protestante en el marco de la redención tiene un representante ilustre en el siglo XVI en la figura de *Fausto Socino* (1539-1604), el cual, inspirándose en las ideas ya formuladas por su tío Lelio Socino (1525-1562), dio lugar a una doctrina teológica denominada *socinianismo*[866]. No la vamos a desarrollar aquí, simplemente indicar que, se trata de una reacción racionalista frente al supranaturalismo excesivo de las doctrinas de la ortodoxia protestante[867].

La obra de F. Socino tiene mucho más de crítica que de construcción de un sistema propio. Especialmente en sus *Praelectiones theologicae* y después en su tratado *De Jesu Christo servatote* lleva a cabo la crítica de la satisfacción tal como la presentaba la ortodoxia protestante. Así, contra la tesis de la satisfacción por el cumplimento íntegro de la pena llevada a cabo por Jesucristo, sustituto de la humanidad, Socino presenta la del perdón gratuito del pecado por parte de Dios. El piensa que la satisfacción no es de ninguna manera necesaria para que Dios nos perdone. En la Escritura, Dios, para perdonar los pecados, no pide más que el arrepentimiento del pecador[868].

La idea de la justicia divina, tal como se suele entender ordinariamente, presenta la imagen de un Dios severo, iracundo, violento, pronto a castigar, etc. Pero, la Escritura –sobre todo el Nuevo Testamento- nos presenta la imagen de un Dios «lento a la ira y rico en clemencia», siempre dispuesto a perdonar los pecados de los hombres. De esta forma, es

---

[866] Sobre el concepto de «socinianismo», cf. A. PARIS, «Socinianismo», en L. PACOMIO-V. MANCUSO (dirs.), DTE, 924-925; L. CRISTIANI, «Socinianisme», en A. VACANT-E. MANGENOT (dirs.), DThCth, t. 14/2 (1941) cc. 2326-2334; J. RIVIÉRE, *Le dogme de la Rédemption, op. cit.,* 410-435.

[867] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 85, 93; L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 161.

[868] Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 162; J. GALOT, *Jesús, liberador, op. cit.,* 256.

un Dios que puede perdonar los pecados de toda la humanidad sin exigir ninguna satisfacción y sin recurrir al castigo[869]. Socino piensa incluso que la satisfacción es imposible, ya que no es posible para nosotros satisfacer a la justicia divina, pero tampoco lo es para Cristo ya que la deuda a saldar es estrictamente personal. Nuestros pecados merecen la muerte eterna, la cual implica la muerte corporal, ya que la justicia divina sólo podría quedar satisfecha con la muerte del pecador. Y en cuestión de castigos y penas corporales no es posible la sustitución, ya que en ningún caso la muerte propia puede ser realizada por otro. Además es tremendamente injusto que el inocente sea castigado en lugar de los culpables[870].

Por otra parte, piensa que es absurdo decir que Jesús ha sufrido en nuestro lugar el castigo de los culpables y las penas del infierno; la Escritura no enseña nada parecido. Mientras que los hombres pecadores merecían un castigo eterno, Cristo no ha sufrido una pena propiamente dicha sino una prueba seguida de la más magnífica recompensa. Para intentar explicar esta idea, a su crítica racional añade una crítica escrituraria, pero toma gran libertad en la interpretación de los textos que conciernen a la divinidad de Cristo y a su entrega en su Pasión y muerte en la cruz. Según él, cada vez que aparece en los textos el «por nosotros», hay que interpretarlo en el sentido de «en nuestro favor» y no en «nuestro lugar». Así Cristo, en ningún caso, ofrece una satisfacción a Dios Padre en nuestro lugar, por lo que no se puede ni debe hablar nunca de sustitución[871]. Piensa que si la Escritura menciona con frecuencia la muerte y la sangre de Cristo en alusión a la consumación de nuestra liberación, es para que

[869] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 86-87.
[870] Cf. *Ibid.,* 88-89; L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 162.
[871] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 90-91; L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 162.

caigamos en la cuenta del amor total de Dios y del mismo Cristo hacia nosotros, y no para que pensemos que existe alguna virtud oculta que proceda de esa muerte, ni que el derramamiento de su sangre haya sido el pago a la justicia divina por la deuda contraída por nuestros pecados[872]. La muerte de Cristo, en sí misma carece de eficacia. Para él, sólo en el cielo se consuma totalmente su entrega salvífica. Así, Cristo, al resucitar y entrar en el cielo se encuentra glorioso e intercede por nosotros, ha obtenido una liberación eterna y nos hará vivir con él por toda la eternidad. En este sentido se puede decir que él ha entregado su vida para que podamos alcanzar la liberación de la esclavitud espiritual del pecado y de la muerte. De esta manera, su doctrina conduce a esto: la vida de Cristo es el ejemplo vivo, el símbolo perfecto de lo que debe ser la nuestra. Su muerte es el ejemplo determinante y un estímulo de confianza que nos puede librar de los peores males. Así, su vida y su muerte son un ejemplo sublime para todos los hombres, el cual, es el que nos mueve y nos conduce por el camino de la salvación[873].

La parte crítica de la obra de Socino tiene un alcance considerable, pues, niega el principio mismo de la «sustitución» y refuta totalmente la concepción protestante de la satisfacción por «sustitución penal». Pero además de esto, niega también el «principio de la solidaridad» por lo que nadie puede hacer nada por nadie. Se da una comprensión de lo humano estrictamente individualista. Tendrá que ser cada uno el que se comprometa en obtener su propia salvación. Cristo, intercediendo por nosotros en el

[872] Cf. J. GALOT, *Jesús, liberador, op. cit.,* 255.
[873] Cf. *Ibid.,* 255; L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 162-163; E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 92-93.

cielo, nos infundirá seguridad y confianza y nos servirá también como un ejemplo a seguir[874]. En este sentido escribe A. Sabatier:

> «Esta crítica puramente lógica, conducida desde un punto de vista moral ultra-individualista, no iba al fondo del problema; no tenía ninguna inteligencia del misterio social de la solidaridad física y moral, de la simpatía, de todo lo que pone a los seres en la dependencia los unos respecto de los otros y, de alguna manera los unifica»[875].

El autor señala con acierto el individualismo excesivo de Socino. Está claro que A. Sabatier tiene presente, como veremos más adelante, el hecho de la «solidaridad natural» entre los seres humanos[876]. Pero, si bien es cierto que Socino no hace de la solidaridad una ley necesaria, sí entrevé y acepta, aunque sea de una manera pasajera y a título de hipótesis, la idea según la cual los sufrimientos de Jesús provendrían, por repercusión, de nuestros pecados[877]. Sin embargo, lo que no tiene en cuenta es el hecho de la solidaridad sobrenatural:

> «Lo que se le escapa totalmente, es el hecho de la solidaridad sobrenatural que, en el plan divino, asocia a cada uno de nosotros al pecado de Adán y a los méritos de Cristo. En el sistema sociniano, no hay ya redención objetiva pues no hay propiamente pecado original, y esto por la misma razón»[878].

A pesar de estas carencias respecto de la solidaridad humana y cristiana, el socinianismo ejerció una gran influencia en el pensamiento de los teólogos protestantes de tendencia racionalista en los siglos XVII y XVIII, acentuándose en éste último siglo sobre todo en Alemania[879].

---

[874] Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 162-163; E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 93-94.
[875] A. SABATIER, *La doctrine de l'expiation et son evolution historique,* Paris 1903, 73, citado por J. RIVIÉRE, *Le dogme de la Rédemption, op. cit.* 426. Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 163.
[876] Cf. *infra.,* 409-410.
[877] Cf. J. RIVIÉRE, *Le dogme de la Rédemption, op. cit.,* 426, nota 2.
[878] *Ibid.,* 426-427.
[879] Cf. J. GALOT, *Jesús, liberador, op. cit.,* 256; E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 94.

2.2.- Surgimiento del concepto de «solidaridad». El protestantismo liberal

En estrecha conexión con el socinianismo antiguo se encuentra el protestantismo liberal. La corriente por la que se negaba la satisfacción y la sustitución -como acabamos de ver- continuará en los siglos posteriores, unida, como es de suponer, a otras influencias tales que el idealismo de la filosofía alemana y el racionalismo posterior. La crítica filosófica que se inicia con Kant y es desarrollada por Hegel y la crítica exegética debida a la renovación de los métodos y de los conocimientos históricos tuvieron una influencia profunda en la evolución del protestantismo. La ortodoxia protestante se batió en retirada en estos dos campos y fue cediendo terreno cada vez más. Los sistemas racionalistas se apartan completamente de la fe cristiana, transformando totalmente el misterio de la redención y absorbiéndolo en el desarrollo moral de la humanidad[880].

En este ambiente, autores alemanes como F. S. Schleiermacher (1768-1834), Albert Ritschl (1822-1889), o A. von Harnack (1851-1930) han introducido elementos renovadores en el pensamiento teológico.

a) *F. S. Schleiermacher*[881] es considerado como el padre del protestantismo liberal. Se separa tanto del racionalismo como de la ortodoxia protestante, a los que considera agotados. Pretende abrir un nuevo camino entre esas dos tendencias extremas y reconciliarlas,

[880] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 95-96; L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 164-165.
[881] La obra dogmática de F. S. SCHLEIERMACHER se titula: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche in Zusammenhange dargestellt,* y data de 1821. Existe una monografía clásica sobre el tema, cf. F. BONIFAS, *La doctrine de la rédemption dans Schleiermacher,* Paris 1865.

buscando un punto de vista superior. Lo busca en la experiencia religiosa y particularmente en la experiencia cristiana[882].

Un aspecto fundamental de esta experiencia, es el sentimiento del pecado y la necesidad de ser liberado de él. Schleiermacher sitúa la eficacia de la redención en el ámbito subjetivo de la conciencia y el sentimiento. En cada hombre existen dos tipos de conciencia: la «conciencia de Dios», más o menos desarrollada, por la que el hombre se siente en dependencia de Dios y, la «conciencia sensible», por la que se siente impulsado a adherirse a los bienes de la tierra; dándose un dualismo interno, puesto que la conciencia sensible no está totalmente subordinada a la conciencia de Dios[883].

Los cristianos se sienten liberados de este dualismo interior, y lo atribuyen a la influencia de la persona histórica de Cristo. Él es el autor de la redención porque, en él mismo, llega a su pleno desarrollo la conciencia divina, pudiéndola comunicar a los demás. Jesús viene a iniciar a los hombres en el desarrollo de esa conciencia divina que en él se despliega en toda su plenitud y, lo hace mediante una simple influencia histórica. La muerte de Jesús, en sí misma, no produce la liberación de la humanidad. Los sufrimientos de la pasión y muerte en la cruz no tienen un valor especial y superior a los de su vida entera y son la expresión de su solidaridad dolorosa y natural con los hombres. La redención se reduce entonces a una transformación de los sentimientos de cada persona situada bajo la influencia de esa solidaridad de Cristo. ¿Cómo se efectúa? Cristo

---

[882] Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 165-166; E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 96.
[883] Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 165; J. GALOT, *Jesucristo, liberador, op. cit.,* 256; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit.,* 336-337.

suscita en las personas que le toman como imagen y ejemplo de vida, una conciencia de Dios similar a la suya, suprimiendo en ellas el sentimiento del pecado y el pensamiento equívoco de una maldición divina. Así Cristo se convierte en fuente de vida plena y feliz. Esta acción salvífica se efectúa a través de la intermediación de la Iglesia, ámbito idóneo donde se perpetúa la influencia de Cristo[884].

En esta concepción desaparece la expiación y sustitución penal así como el rígido racionalismo. Por su llamada a la experiencia de la propia conciencia y sentimiento, esta doctrina toma una línea de misticismo que se opone tanto al frío racionalismo sociniano, que reducía la acción de Cristo a un simple ejemplo, como a la ortodoxia protestante que veía en esta acción una sustitución penal[885].

b) *A. Ritschl*[886] da un impulso decisivo a este protestantismo liberal a través de una preocupación mayor por dar a la teología una base escrituraria y una profunda reinterpretación exegética[887]. Su pensamiento se aleja claramente de las tesis clásicas de la ortodoxia protestante sobre la expiación y la satisfacción por «sustitución penal» de Cristo. El pecado no afecta a Dios, por lo tanto, la pasión y la muerte en cruz de Jesús no tienen como fin aplacar la ira de Dios o conseguir que cambie de actitud hacia los hombres, sino que son más bien el medio del que se sirve para lograr que

---

[884] Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 165; J. GALOT, *Jesucristo, liberador, op. cit.,* 256-257.
[885] Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 165.
[886] Su obra principal respecto de la redención se titula: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, y fue publicada en tres volúmenes entre 1870 y 1874. Cf. E. BERTRAND, *Une nouvelle conception de la Rédemption. La doctrine de la justification et de la réconciliation dans le système théologique de Ritschl*, Montauban, Paris 1891. Esta obra es una tesis doctoral que, desde el punto de vista protestante ortodoxo, recoge en sus diez primeros capítulos, la aportación soteriológica de Ritschl adjuntando la correspondiente crítica.
[887] Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 166; E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 96-97.

los pecadores entren por el camino del arrepentimiento, la salvación y la unión con Dios[888].

Ritschl piensa que la Redención ha sido la Revelación del «Dios-Padre» por medio de Jesús. Cristo nos salva porque nos revela el amor divino, conduciéndonos así a la confianza, al amor y a la entrega. El ha venido para comunicarnos y enseñarnos que Dios nos ama, nos perdona los pecados y no tiene necesidad de ser reconciliado con nosotros. De esta manera Jesús nos reconcilia con Dios. Nos enseña también que los sufrimientos que padecemos en la vida no son castigos de Dios sino más bien un medio para unirnos con El. De esta manera, la muerte de Jesús ha tenido el valor de un ejemplo de unión con Dios en medio de la prueba, el cual debemos seguir nosotros en nuestra vida[889]. En este sentido, Ritschl reinterpreta exegéticamente los textos soteriológicos claves, no entendiéndolos desde un punto de vista expiatorio y de sustitución penal, sino bajo su perspectiva moral. No podemos reproducir aquí todo este trabajo, tan sólo indicar que las referencias al castigo y la cólera de Dios deben de ser matizadas en beneficio de las de su santidad y su amor. Por ello, en la muerte de Cristo no se puede ver la ejecución de un castigo[890].

La influencia de estas nuevas ideas se extendió en Francia a partir de mediados del siglo XIX en el entorno de la Facultad de Strasbourg. Dos nombres destacan del resto: Albert Réville (1826-1906) y Auguste Sabatier (1839-1901)[891].

---

[888] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 97.
[889] Cf. J. GALOT, *Jesús, liberador, op. cit.,* 257.
[890] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 97-98.
[891] Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 166; E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 98-99.

c) *A. Réville* se puede considerar como el autor más representativo de este movimiento liberal francés[892]. Su obra soteriológica más importante se titula: *De la Rédemption. Études historiques et dogmatiques* publicada en 1859[893]. Sus ideas no son muy distintas a las de los protestantes liberales alemanes. El autor piensa que el desarrollo de la teología de la redención ha pasado por tres etapas sucesivas: mítica, jurídica y moral. Las dos primeras pertenecen a un pasado ya desaparecido, mientras que la tercera, teniendo en cuenta la insuficiencia de los esfuerzos de las anteriores para intentar comprender la redención, es la que tiene abierto el futuro ante sí[894].

Su sistema parte del Dios-Amor que quiere siempre nuestra felicidad y santidad. El pecado había tenido una triple consecuencia: transformar en nosotros el sentimiento del amor de Dios en un sentimiento de justicia rigurosa, someter al hombre a una dolorosa esclavitud de la que no se puede librar por sí mismo e inspirar la desesperación moral. El Redentor, por el amor manifestado en su vida y en su muerte por todos los hombres, deshace las consecuencias del pecado en toda persona que entra en comunión con El. Lo lleva a cabo mediante tres acciones: reanimando la fe en el bien como la verdadera naturaleza y destino del hombre, comunicando una energía nueva capaz de destruir progresivamente el poder del pecado sobre nosotros y haciendo que reaparezca el amor de Dios en

---

[892] Aunque no el único. Pertenecen también a este movimiento: F. Bruch, G. Blanck, H. Amphoux, T. Colani, J. P. Trottet, etc. Cf. RIVIÉRE, *Le dogme de la Rédemption, op. cit.,* 473-480; E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 99, nota 64.

[893] A. RÉVILLE, *De la Rédemption. Études historiques et dogmatiques,* Paris 1859. Para el desarrollo sobre su contenido, cf. J. RIVIÉRE, *Le dogme de la Rédemption, op. cit.,* 480-482; L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 166.

[894] Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 166; J. RIVIÉRE, *Le dogme de la Rédemption, op. cit.,* 480-481.

toda su evidencia. De esta manera, Cristo es el Redentor, el liberador de los hombres[895].

Desde este pensamiento, A. Réville insiste en deslegitimar la teoría de la antigua ortodoxia protestante a favor de la «sustitución penal», considerándola como escandalosa y sin base en la Escritura:

> «La idea del Hijo maldecido por el Padre y sufriendo el tormento de los condenados era sin duda perfectamente consecuente con las premisas de la teoría; pero tenía algo de escandaloso… Y además, la prueba de la Escritura, tan importante en el seno del protestantismo, comenzaba a faltar completamente. Si al menos, suspendiendo su juicio sobre algunas palabras oscuras y susceptibles de diversas interpretaciones…, se ponía a leer ante todo las páginas sagradas donde la Iglesia reunida había contemplado de edad en edad las últimas horas de su Rey crucificado, se sentía transportada a otro mundo, y había un extraño contraste entre las palabras de la cruz: *¡Padre, perdónales! ¡Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu!* y la teoría que señalaba ese momento como aquel donde la cólera infinita de un Dios vengador golpeaba con redoblados golpes sobre el Santo moribundo»[896].

El autor manifiesta su disconformidad con la imagen de un Dios violento, colérico y vengador que para otorgar su perdón exige a su propio Hijo que sufra el castigo de los condenados en lugar nuestro, golpeándole furiosamente para que satisfaga así la ofensa que le han infringido los pecadores. Por ello, las ideas de satisfacción, sustitución, expiación, castigo, rescate, sacrificio, son criticadas y no tienen cabida en esta teología. Se considera que la concepción moral de la salvación –y no la jurídica ni la mítica- es la verdadera idea evangélica. Dios no necesita que se le ofrezca algo para que se decida a perdonar al hombre[897].

---

[895] Cf. J. RIVIÉRE, *Le dogme de la Rédemption, op. cit.,* 481; J. GALOT, *Jesús, liberador, op. cit.,* 257.
[896] A. RÈVILLE, *De la Rédemption. Études historiques et dogmatiques,* Paris 1859, 72, citado por J. RIVIÉRE, *Le dogme de la Rédemption, op. cit.,* 402.
[897] Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 166; J. RIVIÉRE, *Le dogme de la Rédemption, op. cit.,* 488; J. GALOT, *Jesucristo, liberador, op. cit.,* 257.

d) *A. Sabatier*, decano de la facultad de teología protestante de París, sigue en esta misma línea y lo expresa con claridad:

> «La obra de restauración dogmática, aquí, debe comenzar por la restauración de la idea de Dios Padre… Dios no tiene necesidad ni de mediación ni de satisfacción… De un lado al otro del Evangelio, el perdón de los pecados es prometido, sin más, al arrepentimiento y a la fe… El arrepentimiento no es, sin duda, la causa de la remisión de los pecados; esta causa está únicamente en el amor del Padre por sus hijos; pero el arrepentimiento es en esto la condición indispensable y suficiente… La obra de Jesús será realizar en el individuo y en la humanidad este estado de arrepentimiento en el cual sólo el perdón del Padre puede tener su eficacia. A todos los renunciamientos, a todos los esfuerzos de su vida santa, Jesús añade sus sufrimientos y su muerte para mejor manifestar aún su amor y su abnegación y, por esta abnegación y este amor, tocar por último los corazones que sus beneficios no habrían aún conmovido… Es la llamada más fuerte al arrepentimiento que la humanidad haya escuchado jamás… La cruz no es la expiación de los pecados más que porque ella es la causa del arrepentimiento al cual es prometido la remisión»[898].

El autor, para explicar la muerte de Cristo, rechaza los conceptos clásicos de sacrificio ritual y de satisfacción por «sustitución penal». Jesús no enseña nunca la necesidad de la expiación ya que la remisión de los pecados es otorgada por el arrepentimiento del pecador. Además, va a presentar una novedad. Para explicar los sufrimientos de Cristo, su pasión y muerte, no hace referencia a un mandato divino. Dios no manda a Jesús al suplicio. El que Jesús haya tenido que padecer esa muerte es debido a causas históricas y naturales. La maldad humana, por la cual Jesús se deja afectar, es la que le lleva a la pasión y muerte en cruz. Así, esta muerte sólo es comprensible desde la ley o principio de solidaridad[899]:

---

[898] A. SABATIER, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique, op. cit.,* 100-101, 104,106-107, citado por J. RIVIÉRE, *Le dogme de la Rédemption, op. cit.,* 488-489. Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 166-167; E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 100.

[899] Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 167; J. RIVIÉRE, *Le dogme de la Rédemption, op. cit.,* 489; E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 100-102.

> «Nadie puede escaparse de la solidaridad del grupo al que pertenece, y el cuerpo entero sufre las culpas o el beneficio de las virtudes de los miembros que lo componen… *La ley de solidaridad* explica muy bien cómo y por qué Jesús sufre las consecuencias de las culpas que no ha cometido; pero esas consecuencias son unas consecuencias históricas y naturales. Jesús sufre más y mejor, pero no sufre de un modo distinto que Sócrates, los mártires, los sabios, los buenos, inmersos, en una palabra, por la vida en los dramas que elaboran aquí abajo los crímenes de los malvados… Desde que el drama del Calvario es conducido así a su verdadera naturaleza, vuelve a ser lo que fue, un drama humano, histórico, el más grande, el más trágico de la historia… Por grande y sublime que sea este drama, no se encuentra ya aislado… Se coordina en la serie de todos los actos de abnegación y de todos los martirios que ha inspirado el mismo sentimiento y que tienden al mismo fin. Acto de amor libre, la muerte de Jesús sigue la ley que, en el mundo moral, impone la abnegación del amor como condición de salvación y de elevación»[900].

De esta forma, la ley o principio de solidaridad nos indica que, todos los hombres estamos influenciados por las acciones de los demás, tanto para el bien como para el mal. Todos somos solidarios unos de otros tanto en el bien como en el mal. Y este principio de solidaridad es el que explica cómo y por qué sufre Jesús las consecuencias de unas culpas que no cometió. Pero teniendo en cuenta que estas consecuencias son siempre históricas y naturales, y nunca ahistóricas o provenientes de un Dios que enviaría a su Hijo directamente a la pasión y muerte. Esta es la doctrina que A. Sabatier afirma ser la del puro evangelio y que presenta contra la teoría de la ortodoxia protestante[901].

e) De igual forma, *Eugène Ménégoz* (1838-1921)[902] participa de los mismos sentimientos y plantea una enseñanza idéntica[903]. Aunque durante

---

[900] A. SABATIER, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique, op. cit.*, 20, 87 y 110, citado por J. RIVIÉRE, *Le dogme de la Rédemption, op. cit.*, 489. Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.*, 167; E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.*, 101-102. El subrayado es nuestro.

[901] Cf. J. RIVIÉRE, *Le dogme de la Rédemption, op. cit.*, 490; E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.*, 101-102.

[902] Para estudiar la evolución de su pensamiento, cf. E. MÉNÉGOZ, *Le péché et la Rédemption d'après Saint Paul*, Paris 1882; ID., *La mort de Jesús et le dogme de l'expiation*, Paris 1905; ID., *Pardon et Justice*, Paris 1907.

mucho tiempo profesó la ortodoxia protestante defendiendo la teoría de la «sustitución penal» al hablar sobre las obras de san Pablo, evolucionó posteriormente hacia el liberalismo[904], según él, por una mejor inteligencia del Evangelio. Piensa que éste es la palabra de Dios que hay que aceptar con fe, y en él Jesús no enseña jamás la necesidad de ningún tipo de expiación; el perdón de los pecados siempre es prometido al arrepentimiento sin ningún otro tipo de condición. Los sufrimientos y la muerte de Cristo se explican mediante la solidaridad que le une a un mundo culpable y tienen como fin, ante todo, reconciliarnos con esa ley misteriosa que nos impone el sufrimiento[905].

Las ideas del protestantismo liberal, de un influjo del Redentor meramente moral, también se extendieron en Inglaterra entre algunos protestantes como H. Rashdall y otros teólogos, llegando a repercutir incluso en la teología ortodoxa de la mano del metropolita Antonio Khrapovitsky que propuso una doctrina de la Redención notablemente distinta de la que tradicionalmente ha profesado la Iglesia oriental[906].

El protestantismo liberal, pese a suponer un gran avance en la explicación de la muerte de Cristo introduciendo el «principio de solidaridad», no profundiza totalmente en el misterio de la solidaridad sobrenatural. Podemos decir que desconoce una verdad que es fundamental en el cristianismo: nuestra doble solidaridad en Adán y en Cristo (cf. Rom 5, 12-19). El desconocimiento de nuestra solidaridad en Adán y en el

---

[903] Cf. J. RIVIÉRE, *Le dogme de la Rédemption, op. cit.,* 490.
[904] Cf. *Ibid.,* 534-535.
[905] Cf. *Ibid.,* 490.
[906] Cf. J. GALOT, *Jesucristo, liberador, op. cit.,* 257-259.

pecado le lleva a desconocer también la profundidad del mal colectivo, humanamente irreparable, del que nos salva Dios en Jesucristo[907].

Nosotros como cristianos católicos no podemos aceptar el pensamiento del protestantismo liberal, el cual rechaza el misterio de Cristo diferenciándose poco del puro racionalismo, pero desde el punto de vista histórico nos hace ver en, primer lugar, una reacción firme contra la teoría de la satisfacción por «sustitución penal» de la ortodoxia protestante y, en segundo lugar, en algunos autores, la emergencia del término «solidaridad» referido a la muerte de Cristo y a sus sufrimientos[908].

Una vez comprobado que el término «solidaridad» es empleado teológicamente por vez primera en el protestantismo liberal francés del siglo XIX, poniéndolo en relación con la muerte de Cristo, aunque sea todavía de una manera incipiente e imperfecta[909], vamos a ver a continuación su origen y desarrollo en la soteriología católica, comenzando por sus primeros esbozos durante la «crisis modernista» para desembocar en el Concilio Vaticano II.

---

[907] Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.*, 170; E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.*, 102-103. Sobre el tema de la doble solidaridad en Adán y en Cristo, cf. *infra*, 456-457, nota 1023.

[908] Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.*, 167-169; J. GALOT, *Jesucristo, liberador, op. cit.*, 259-260; J. RIVIÉRE, *Le dogme de la Rédemption, op. cit.*, 494-497, donde encontramos una crítica del protestantismo liberal, viendo sus aspectos positivos y negativos.

[909] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.*, 133.

2.3.- Origen de la categoría «solidaridad» en la teología católica

2.3.1.- Primeros esbozos teológicos del término en la «crisis modernista»

Durante la «crisis modernista»[910] hubo un autor que utilizó el término de «solidaridad» asociado al dogma católico. Su nombre es *Lucien Laberthonnière* (1860-1932). Teólogo y filósofo francés, sacerdote del Oratorio, director de la revista *Annales de philosophie chrétienne* desde 1905 a 1913 y autor de numerosas obras[911], fue uno de los principales propulsores del modernismo francés. Parte de su producción fue puesta en el *Índice* en el año 1906. El 3 de julio de 1907, el Papa Pío X (1835-1914) publicó el *Decreto Lamentabili*[912] en el que 65 proposiciones modernistas fueron condenadas y, el 8 de Septiembre del mismo año aparecía la Encíclica *Pascendi*[913] que exponía y condenaba el sistema modernista. En el año 1913 la revista Anales fue puesta en el *Índice* y, algún tiempo

---

[910] Sobre la cuestión modernista, cf. J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse et contemporaine,* Letouzey et Ané, Paris 1929; ID., «Modernisme», en A. VACANT-E. MANGENOT (dirs.), DThCth, t. X (1929) cc. 2009-2047; R. MARLÉ, *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse: lettres,* Aubier, Paris 1960; R. AUBERT, «Publicaciones recientes en torno al modernismo», *Conc* 17 (1966) 432-446; ID., «Modernismo», en G. MATHON-G.-H. BAUDRY (dirs.), CTH, t. IX (1982) cc. 448-455; R. VANDER GUCHT- H. VOGRIMLER, *Bilan de la Théologie du XXème siècle*, 2 vols, Casterman, Tournai, 1970; É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste,* Casterman, Tournai [2]1979; H. RONDET, *Historia del dogma,* Herder, Barcelona 1972, cap. 31: «La crisis modernista», 295-299.

[911] Entre las que destacan: *Le dogmatismo moral* (1898); *Théorie de l'éducation* (1901); *Essais de philosophie religieuse* (1903); *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* (1904); *Positivisme et catholicisme* (1911); *Autour de l'Action française* (1911); *Les temoignages des martyrs* (1912); *Sur le chemin du catholicisme* (1913); *Pages choisies* (1930).

[912] Cf. PIO XII, *Decreto Lamentabili sane exitu (Vulgo Nuevo «Syllabus») de la Sagrada y Universal Inquisición Romana de 3 de Julio de 1907 y Carta Encíclica «Pascendi» sobre las doctrinas de los modernistas de 8 de Septiembre del mismo año,* Imprenta de El Universo, Madrid 1907, 2-17.

[913] Cf. *Ibid.,* 18-113.

después, el Santo Oficio prohibió publicar al autor, sometiéndose él a esta sentencia.

La obra de L. Laberthonnière se centra más bien en el terreno de la filosofía religiosa que en el de la teología propiamente dicha; sin embargo, nos ofrece un esbozo armonioso de su pensamiento teológico, consecuente con su metafísica, especialmente en las *Conférences de Notre Dame de Paris* (1925-1927) pronunciadas por P. Sanson. En ellas encontramos la «idea de solidaridad» aplicada a la teología, al abordar los temas de la creación, el pecado, la encarnación y la redención. Aunque, hay que decir también que existen testimonios sobre el tema dispersos por toda su producción literaria. En su formulación nos encontramos además con el cuestionamiento de los conceptos de «sustitución» y de «satisfacción»[914].

El autor presupone la existencia de unas leyes de solidaridad humana en las que se va introducir Dios mismo haciéndose uno de nosotros para compartir nuestra existencia:

> «En primer lugar, por origen y naturalmente, no existimos mas que los unos por los otros. Y eso no es todo. Moral y espiritualmente nos compenetramos hasta el punto en que cada uno de nosotros, permaneciendo siempre distintos de los demás, no tiene consciencia de sí mismo más que teniendo consciencia de los demás. Tal es la solidaridad en la cual Dios nos ha creado. ¡Y bien! Señores, si como debéis, os aplicáis a comprender el sentido y el alcance de esto, decidme, ¿os parecerá extraño que, para hacernos ser por él y vivir por él, Dios haya querido entrar en ella? Pero ¿cómo habría podido, más que llegando a ser uno de nosotros, haciéndose hombre ocupando un punto del espacio y del tiempo y pasando por la peripecias de nuestra existencia?»[915].

---

[914] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 269, 287-288. Para un estudio completo del pensamiento de L. Laberthonnière en relación con la idea de solidaridad, cf. *Ibid.,* 269-303; E. HOCEDEZ, «Notre solidarité en Jesús Christ et en Adam», *art. cit.,* 375-376.

[915] P. SANSON, *Conférénces de Notre-Dame de Paris,* Paris 1927/III: «La conception chrétienne de la création: l'incarnation», 12, citado por E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 290.

Además, introduce el concepto de «solidaridad» relacionándolo directamente con el misterio de la encarnación, al que concede una especial importancia, haciendo girar en torno de él todos los demás:

> «Por él, en tanto que es Dios-Hombre, Dios se hace solidario de nosotros: viene a vivir en nosotros la misma vida de su Trinidad. Y por él, en tanto que es Hombre-Dios, somos solidarios de Dios y es nada menos que la vida eterna de la Trinidad de Dios lo que hemos de vivir.
> Era necesario que una solidaridad estrecha se estableciera entre nosotros y Dios. Esta solidaridad, es por Cristo que ha sido establecida, Cristo siendo Dios en nosotros y siendo nosotros en Dios»[916].

Teniendo en cuenta lo anterior, no podemos unirnos a Dios más que uniéndonos a Cristo, principio de nuestra solidaridad con Dios; él es para nosotros esencial y constitutivo:

> «Puesto que todos sin excepción son solidarios de él, puesto que todos existen por él y viven por él, puesto que es por él que todos son lo que son para llegar a ser lo que deben ser, él es el Salvador, Redentor, Liberador, igualmente para todos sin excepción»[917].

Pero ello no quiere decir que Cristo nos sustituya. El autor cuestiona la noción de «sustitución»:

> «En el bien como en el mal, la responsabilidad de nosotros mismos no puede perderse… Cristo no nos salva, no nos rescata, no nos libera sin nosotros y a pesar de nosotros. El no se sustituye a nosotros para dar un rescate, para reparar un daño, para pagar una deuda a quien sea, esto no sería siempre más que una salvación exterior. El hace infinitamente mejor, nos obliga a la vida de caridad que es la vida divina misma, y por la cual nosotros nos salvamos, nos rescatamos, nos liberamos de nosotros mismos»[918].

Cristo no nos salva sin nosotros y a pesar nuestro. La «idea de sustitución» deja paso a una nueva forma de entender la redención que se

---

[916] P. SANSON, *Conférénces de Notre-Dame de Paris, op. cit.,* 16 y 23, citado por E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 291, nota 43.
[917] P. SANSON, *Conférences de Notre-Dame de Paris,* Paris 1927/V, 10, en E. AZNAR, *op. cit.,* 292, nota 45.
[918] P. SANSON, *Conférences de Notre-Dame de Paris, op. cit.,* 20-21, en E. AZNAR, *op. cit.,* 300, nota 60.

apoya en la categoría de «solidaridad». L. Laberthonnière pretende superar los conceptos de satisfacción y sustitución como única explicación válida del misterio de la redención y abrir nuevas perspectivas para su comprensión, otorgando una mayor importancia a la encarnación y considerando la solidaridad como una categoría soteriológica fundamental. Esta va a ser su aportación primordial en la teología católica. Después se plantearán formalmente las cuestiones soteriológicas, bien a través de los historiadores del dogma o mediante los comentaristas de S. Pablo. Será precisamente en el campo de estudio de estos últimos donde van a surgir cambios importantes en la reflexión teológica que posibilitarán la incorporación definitiva del concepto de solidaridad a la soteriología católica. Pero como hemos visto, L. Laberthonnière es el que inicia esta tarea; el haber sido condenado por la Iglesia como modernista no le quita el mérito ni el protagonismo debidos[919].

2.3.2.- La aparición del término «solidaridad» en la soteriología católica

La aparición de la categoría «solidaridad» en la soteriología católica es debida al jesuita francés *Ferdinand Prat* (1857-1934)[920] y constituye, en sí misma, un avance teológico de suma importancia. El autor va a tratar este tema en el segundo volumen de su gran obra sobre san Pablo titulada, *La Théologie de Saint Paul* elaborada entre los años 1908 y 1912[921]. En el libro cuarto de este segundo volumen, que tiene como título,

[919] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 299-300,303.
[920] Para un estudio de su biografía, cf. J. CALÉS, *Le Père Ferdinand Prat. S. J. Un Maitre de l'exégese contemporaine,* Beauchesne, Paris 1942.
[921] F. PRAT, *La Théologie de Saint Paul,* 2 vols., Beauchesne, Paris ^{9}1920-^{8}1923. Edición utilizada por nosotros: ID., *La Teología de San Pablo,* 2 vols., Editorial Jus, México 1947.

La Obra de la Redención[922], va a proponer el término de «solidaridad» como categoría teológica y soteriológica, principalmente para subsanar las deficiencias de otra categoría: la de «sustitución». Así, al hablar del valor de la muerte redentora de Cristo, comenta las tres teorías que se aducen comúnmente para explicar el valor objetivo de esta muerte: la teoría del rescate o del precio, la teoría de la expiación y de la sustitución penal y la teoría de la satisfacción[923].

a) *La teoría del rescate o del precio.*

Hay que caer en la cuenta de que estos términos (rescate, precio) son metáforas comerciales empleadas para intentar explicar el valor de la muerte de Cristo. La idea de rescate procede del sentido etimológico de los términos rescatar y redención[924]. Este concepto tiene una gran tradición bíblica, cuyos orígenes se remontan a las relaciones entre Dios e Israel. Dios había escogido a Israel de entre todos los pueblos de la tierra y éste se había consagrado a Él por medio de distintas alianzas. De esta forma, era propiedad y dominio de Dios, el cual lo protegía. Pero las infidelidades continuas de Israel ponían en peligro la alianza y, Dios, a través de sus profetas, les advertía de que si no se convertían a Él los entregaría y cedería a sus enemigos. Cuando el pueblo infiel se aleja de Dios y cae presa de ellos, no lo abandona totalmente, en virtud de su alianza eterna e irrevocable. De esta forma, cuando el pueblo vuelve de nuevo hacia Dios,

[922] Cf. F. PRAT, *La Teología de San Pablo,* vol. II, Editorial Jus, México 1947, 187-267, especialmente 220-242.
[923] Cf. *Ibid.*, 222-232.
[924] Cf. *Ibid.*, 222.

éste no renuncia al derecho de rescatarlo, librarlo de sus opresores y preservarlo de la ruina, en su calidad de Redentor[925].

Es preciso caer en la cuenta de que en todas las metáforas aludidas no existe ningún precio a pagar, porque Dios es el dueño absoluto de Israel y no ha cedido nunca sus derechos sobre su pueblo a nadie. La idea de compensación sólo se menciona en una ocasión[926]:

> «Pero esta alusión aislada que explica suficientemente el hecho histórico de las conquistas del libertador de los Judíos, no hace más que poner mejor de relieve los muchos casos en que se cumplen el rescate y la Redención sin la menor mención de un pago compensador y con la imposibilidad manifiesta de señalar el sujeto a quien se debería pagar la deuda o el rescate»[927].

Respecto del papel que desempeñan estas metáforas (adquisición, compra, rescate y precio) en la obra de san Pablo, indicar que los textos se pueden clasificar en dos series: la primera, haría alusión a los que hablan de precio y de compra y, la segunda, a los que se refieren a la redención y el rescate. Respecto del precio y la compra hay que señalar que en un texto se habla del precio de la sangre de Cristo a la hora de indicar que con ella fue adquirida la Iglesia para Dios (cf. Act. 20,28)[928]. Respecto del rescate decir que Cristo nos rescató de la maldición de la Ley (cf. Gal, 3,13; 4,5) y también que se dio como rescate por nosotros (cf. 1 Tim 2,6). Como el Dios del Antiguo Testamento, Cristo adquiere, compra y rescata de esta manera a su pueblo, pero la metáfora no es llevada hasta el final ya que

---

[925] Cf. *Ibid.*, 222-223.
[926] Is 43,3.: «Yo soy el Señor tu Dios, el Santo de Israel, tu Salvador; Yo di por ti como rescate Egipto, Etiopía y Sabá».
[927] F. PRAT, *La Teología de San Pablo*, Vol. II, *op. cit.*, 223-224.
[928] Pero Prat señala que las Epístolas de Pablo no nos presentan ningún ejemplo enteramente semejante. Sin embargo, piensa que la afirmación dos veces repetida: «Fuisteis comprados con un precio» (1 Cor 6,20; 7,23) debe ser entendida en este sentido (cf. *Ibid.*, 224).

nadie interviene para reclamar o recibir el precio[929]. Respecto de la redención, exceptuando dos textos en los que san Pablo le da un sentido escatológico (Rom 8,23; Ef 4,30), es aplicada a la actual obra de la salvación: «la redención en Cristo Jesús» (cf. Rm 3,24; 1 Cor 1,30; Ef 1,14; Col 1,14). En un texto se indica la forma de la redención, «la redención por su sangre» (Ef 1,7). El autor al preguntarse por el alcance exacto de estas afirmaciones, se expresa así:

> «En el Antiguo Testamento, la *Redención* realizada por Dios contiene solamente la idea de liberación y jamás despierta la idea de un precio que se deba pagar o *recibir*. Lo mismo debe ocurrir, con mayor razón, en el Nuevo, en que la Redención adquiere un sentido técnico, completo por sí mismo y que resume la obra entera de nuestra salvación, la remisión de los pecados, la santificación, la glorificación, sin que esté allí especialmente marcada la idea de liberación»[930].

Por último, respecto de la teoría de los *derechos del demonio,* defendida por algunos Padres de la Iglesia, se hace una crítica diciendo que, esta concepción grotesca de un trato con el demonio para darle una compensación a cambio de nuestra liberación, está totalmente ausente en los escritos de san Pablo[931].

b) *La teoría de la sustitución penal.*

A esta teoría se refieren cantidad de teólogos que descubren esta idea en el fondo de los sacrificios expiatorios del Antiguo Testamento y en su ritual, efectuado en el contexto de la sangre de las víctimas para la expiación de los pecados del pueblo y para hacer propicio a Dios. En apoyo de esto citan Levítico 17,11. Pero esta teoría presenta muchas objeciones si

---

[929] Cf. F. PRAT, *La Teología de San Pablo*, Vol. II, *op. cit.*, 225.
[930] *Ibid.*, 225.
[931] Prat opina que esta teoría nunca fue común en la Iglesia aunque algunos Padres aludiesen a ella ocasionalmente (cf. *Ibid.*, 226-227).

debe de aplicarse a los sacrificios pacíficos, a los sacrificios votivos y a los sacrificios de acción de gracias. Incluso ciñéndose al sacrifico de expiación por el pecado presenta importantes dificultades[932].

Por otra parte, esta teoría, aislada y contemplada en sí misma, presenta graves peligros que pueden dar lugar a exageraciones y deformaciones teológicas:

En primer lugar, establece un grave conflicto entre la justicia y el amor y misericordia de Dios. Si se aplica la sustitución a Cristo aparece una teología pervertida, en la que Dios parece ir contra Dios:

> «Dios persigue a un Dios: marcha contra El con todo el aparato de la Justicia; lo considera como a un enemigo, como a un objeto que merece todas las venganzas; le declara una guerra abierta; lo entrega a los furores de su justicia irritada y le inflinge en cierta forma la pena de daño»[933].

En segundo lugar, el inocente es castigado en el lugar del culpable. Pero esto no es comprensible ni posible, dado que el castigo es algo personal e intransferible y unido inseparablemente a la falta cometida:

> El castigo no podría ser trasladado de una persona a otra sin cambiar de naturaleza. Es cierto que se puede pagar una deuda por intermediario, pero no sufrir una pena por procuración. El castigo es cosa esencialmente personal, inseparable de la falta: si cae sobre un extraño, ya no es un castigo»[934].

Si algunas veces se ha permitido que se impute a una familia, a una ciudad o a una nación la falta de uno de sus miembros, es porque a estos

---

[932] Por ejemplo, Prat se pregunta: ¿se ha comprobado alguna vez que el simbolismo de la imposición de las manos efectuara el traslado de la falta? Y si la respuesta es afirmativa, ¿por qué en lugar de quedar manchada la víctima se hacía tan santa que sólo los sacerdotes podían tomar parte en ella? Por otra parte, ¿por qué en la ceremonia del chivo expiatorio, en la que la idea de sustitución es bien patente y en la que el animal cargado simbólicamente con los pecados del pueblo se hace impuro y maldito, no existe la muerte cruenta? (cf. *Ibid.*, 227-228).

[933] *Ibid.*, 229.

[934] *Ibid.*, 229.

colectivos se les atribuye el carácter de una sola entidad moral. Pero esta atribución no lo es en virtud del principio de la «sustitución penal», sino en virtud de un principio completamente diferente, el de la «solidaridad»[935].

En tercer lugar, se corre el peligro de llevar el principio de «sustitución penal» hasta el extremo afirmando que, Cristo, como consecuencia de esta sustitución, ha sufrido la pena debida al pecado: la muerte, la maldición divina y la misma condenación:

> «Jesús sufría los dolores del infierno en Getsemaní cuando su alma estaba triste con una tristeza mortal; sufría el suplicio de daño en el Calvario cuando lanzaba este grito de angustia. "Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" Sufría todo eso no *extensivamente* y en cuanto a la duración, sino *intensivamente* y en cuanto a la esencia»[936].

Además de presentar estos argumentos, surge la pregunta: si san Pablo ha tenido en mente la teoría de la sustitución, ¿cómo se explica que jamás la haya formulado en sus escritos? Cuando se refiere a lo que Cristo ha hecho por nosotros *siempre* dice que fue «crucificado *por* nosotros», «*por* todos los hombres», «*por* los pecadores» (Rom 5, 6-8; 14,15; 1 Cor 1,13; 2 Cor 5,15; 1 Tes 5,10: *peri*), que «marchó a la muerte *por* nosotros» (Rom 8,32; 1 Cor 11,24; 1 Tim 2,6; Tit 2,14), que «se hizo maldición *por* nosotros» (Gal 3,13), que «se hizo pecado *por* nosotros» (2 Cor 5,21), que «se entregó *por* nuestros pecados» (Gal 1,4; 1 Cor 15,3; cf. Rom 8,3), utilizando siempre la preposición *hyper* o excepcionalmente *peri*, pero nunca dice que «Cristo ha muerto *en nuestro lugar*», utilizando la preposición *anti*, lo cual, en buena lógica nos dispensaría de morir. Por eso, la teoría de la sustitución no traduce bien el pensamiento del Apóstol, por

[935] Cf. *Ibid.*, 229.
[936] *Ibid.* 230.

lo que hay que buscar otro concepto que explique mejor la lógica de su reflexión sobre la obra de la salvación llevada a cabo por Cristo[937].

c) *La teoría de la satisfacción.*

La teoría de la «satisfacción vicaria», que se apoya en la «teoría de la satisfacción» de san Anselmo de Cantorbery, resulta insuficiente para explicar la obra de la salvación llevada a cabo por Cristo, aunque que corrige y completa en buena medida la teoría de la «sustitución penal». Por una parte, considera el pecado como una ofensa a Dios que hay que reparar y no como una deuda que hay que pagar o un castigo que hay que sufrir. De esta manera, como es una ofensa moral a Dios, no es necesaria la proporcionalidad material entre la falta cometida y la expiación requerida, bastando una proporcionalidad moral que resulta del valor atribuido a los actos de la naturaleza humana de Cristo, al estar unida a la naturaleza divina por la unión hipostática, siendo además sobreabundante. Por otra parte, explica mejor la necesidad de juntar a la obediencia pasiva del Salvador su obediencia activa, donde se ve la necesidad de la consciencia y libertad de sus actos a la hora de llevar a cabo la reparación de la ofensa infringida a Dios por los hombres[938].

Sin embargo, esta teoría de la satisfacción presenta graves objeciones. En primer lugar, parte del supuesto de que todo pecado debe ser necesariamente castigado o reparado. San Anselmo repite varias veces el siguiente axioma: *Necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur*. Pero podría ocurrir que el pecado fuera perdonado o fuese

[937] Cf. *Ibid.*, 229-230.
[938] Cf. *Ibid.*, 231.

remitido después de una reparación inadecuada y, entonces, esta teoría que se apoya sobre la especulación filosófica y no sobre los datos de la Revelación, no se podría aplicar.

En segundo lugar, es un error creer que el mérito, y también el castigo, pueden trasladarse sin más de un sujeto a otro, o que se pueden reparar las ofensas ajenas por alguien distinto del ofensor. Esto sería posible solamente en el caso de que exista una unidad moral entre los distintos miembros que componen una entidad colectiva (familia, ciudad, nación, etc.), de tal suerte que todo el grupo sea recompensado o castigado en virtud de las acciones individuales de cualquiera de sus integrantes. Pero en este caso hay que referirse entonces a otro principio diferente al de la satisfacción y sustitución, es decir, al «principio de la solidaridad»[939]:

> «En cualquier hipótesis salimos del principio de la sustitución para entrar en el de la solidaridad, el único que da la clave de la doctrina paulina. Así que hay lugar para perfeccionamientos ulteriores y no se ha dicho la última palabra»[940].

2.3.3.- El gran «principio de la solidaridad»

F. Prat, hablando sobre *el modo* de la misión redentora llevada a cabo por el Hijo, comenta el texto de Gal 4,4-5 y afirma que Dios quiso salvar a los hombres a través del «principio de la solidaridad»[941]:

> «Convenía, en efecto, que el Hijo compartiera la naturaleza de aquellos a quienes venía a rescatar, naciendo de una mujer, como todos los demás hombres, para tener el derecho de llamarlos hermanos y de hacerlos participar de su propia calidad de hijo; convenía también que estuviese sujeto a la ley, para librar a sus compatriotas del yugo de la Ley: conveniencia que se hace una necesidad en el

[939] Cf. *Ibid.,* 231-232.
[940] *Ibid.,* 232.
[941] Cf. *supra,* 61, nota 79, donde se da una definición moderna de esta principio.

> plan actual de la Redención en que *Dios resolvió salvar a los hombres por el principio de la solidaridad*»[942].

Respecto de las teorías anteriormente vistas, del rescate, de la sustitución y de la satisfacción, hay que decir que aunque contienen una partícula de verdad, son, cada una por separado, deficientes e incompletas para explicar la obra salvadora de Cristo. Para remediar las deficiencias de estas tres teorías se va a recurrir al «principio de la solidaridad»:

> «Así es que, sea cual fuere el camino que se tome, se llega siempre, con tal de no quedarse a la mitad, al principio de la solidaridad»[943].

Para fundamentar históricamente la formulación de este principio se alude a los Padres de la Iglesia:

> «Todos dicen en resumidas cuentas que Jesucristo hubo de hacerse lo que nosotros somos para que nosotros nos convirtiéramos en lo que El es; que El se encarnó a fin de que la salvación fuese por un hombre, así como la caída había sido por un hombre; que Cristo resume y recapitula, en cuanto Redentor, a toda la Humanidad; que Dios quiso que nuestra naturaleza se levantara por sí misma y por sus propios recursos, gracias al Verbo hecho carne»[944].

También se constata que, teólogos modernos de la época de Prat, tanto católicos como protestantes, utilizan cada vez más este principio, para enmendar la teoría de la «satisfacción» los primeros y la de la «sustitución» los segundos:

> «Esto es un feliz síntoma: se camina por etapas a una concepción de la Muerte Redentora que resuelve por completo las dificultades y que acabará por volver a unir a todos aquellos que concedan a la Redención un valor objetivo»[945].

---

[942] F. PRAT, *La Teología de San Pablo,* Vol. II., *op. cit.,* 191. El subrayado es nuestro.
[943] *Ibid.,* 233-234.
[944] *Ibid.,* 234.
[945] *Ibid.,* 234.

Con el fin de fundamentar y desarrollar este principio, se acude a la exégesis de tres textos de san Pablo: 2 Cor 5,14-15; 2 Cor 5,21; y Gal 3,13-14, como medio para lograr una interpretación correcta del pensamiento del Apóstol.

a) «*Porque el amor de Cristo nos apremia al pensar que, si uno murió por todos, todos por tanto murieron. Y murió por todos, para que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquel que murió y resucitó por ellos*» (2 Cor 5,14-15).

La teoría de la «sustitución penal» nos llevaría a concluir: «Si uno murió por todos, consiguientemente los demás no morirán ya». Pero san Pablo no concluye así sino a la inversa: «Si uno murió por todos, por tanto todos murieron». ¿De qué forma? Idealmente y místicamente en Él y con El. Que todos mueran en la muerte de un solo hombre, sólo es posible si Cristo está unido a todos y cada uno. Entonces su muerte es nuestra propia muerte de una forma ideal y mística. Así, la muerte de todos debe ser entendida como la muerte mística de todos y cada uno de los hombres, la cual tuvo lugar en la muerte física de Jesús en el Calvario. Luego, hay que partir del «principio de la solidaridad» en vez del de la «sustitución» para poder entender la idea de una muerte mística de todos en la muerte física de Jesús:

> «Por partir del principio de la solidaridad es por lo que Pablo hace de la muerte de Cristo nuestra muerte y de la vida de Cristo nuestra vida. En vez de escribir: "Uno murió *en lugar* (*anti*) de todos", Pablo dice, quizá con intención: "Uno murió en favor y en provecho (hyper) de todos"»[946].

[946] *Ibid.*, 235.

La explicación que daban del mencionado versículo los comentaristas antiguos (Teodoreto, el Ambrosiaster, etc.) al sacar la siguiente conclusión: «si uno murió (físicamente) por todos, consiguientemente todos habían de morir de muerte física», no resulta aceptable, y esto por ser contraria tanto a la lógica como a la gramática. Tampoco parece admisible la explicación de muchos comentaristas clásicos, que dejándose arrastrar por el pensamiento de san Agustín, entienden esta muerte con relación al pecado original, sacando la siguiente conclusión: «si uno murió por todos, consiguientemente todos estaban muertos espiritualmente por el pecado», perdiéndose en irresolubles elucubraciones:

> «La explicación de ellos es rechazada por la gramática, porque San Pablo no dice: "Si uno murió por todos, consiguientemente todos *estaban* muertos" antes de él, sino: "Si uno murió por todos, consiguientemente todos *murieron*" simultáneamente y por el hecho mismo»[947].

Por lo demás, la consideración aludida por estos comentaristas no concuerda en nada con el contexto ni con la intención clara de san Pablo. De esta forma, podemos decir que, el texto no sugiere la «idea de sustitución» sino más bien la de «solidaridad». Porque, para que Jesucristo nos asocie a su muerte, es necesario que estemos unidos a Él en el momento en que Él muere por nosotros. Así, esta muerte se realiza en favor y provecho nuestro.

Resulta evidente que la unión con Cristo en el momento de su muerte sólo la podemos entender de una manera ideal aunque auténtica, por lo que su muerte se realiza místicamente en nosotros a través del realismo de la fe y el bautismo. Es decir, la muerte de todos los hombres se realiza de una

[947] *Ibid.*, 235.

manera mística en la muerte física de Jesús, dada su unión con todos los hombres, y tiene lugar para cada uno de una forma real en el bautismo, en el cual nos incorporamos a Cristo. Luego, el texto se fundamenta, no en la sustitución que Cristo realiza, sino en su solidaridad y unión con todos los hombres.[948]

b) «*A quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él*» (2 Cor 5,21).

La misericordia y condescendencia de Dios hacia nosotros hace que envíe a Cristo al mundo, para que asuma nuestra condición pecadora solidarizándose con ella y, en virtud de su unión con nosotros, al revestirnos de la filiación adoptiva, nos posibilite llegar a ser justicia de Dios en Él. Aquí no hay sustitución de personas sino solidaridad de acción:

> «El pecado no es trasladado de los hombres a Cristo, sino que se extiende de los hombres a Cristo,…y, de la misma manera, la Justicia de Dios no es trasladada de Cristo a los hombres, sino que se extiende de Cristo a los hombres, cuando éstos quedan revestidos, por la filiación adoptiva, con la Naturaleza Divina»[949].

Esta idea está expresada más claramente en la segunda parte del versículo, donde se dice que no nos convertimos en justicia de Dios sino en Cristo, es decir, en cuanto estamos unidos a Él. Las dos partes son paralelas y deben iluminarse mutuamente. Así, la primera expresa que Dios le hizo pecado por nosotros de la misma forma, es decir, en virtud de su unión con nosotros. Por eso, no es la sustitución sino la solidaridad y la unión con nosotros las que le posibilitan asumir nuestra condición pecadora y a nosotros participar de la suya justa:

---

[948] Cf. *Ibid.*, 235-237.
[949] *Ibid.*, 237-238.

> « (Jesucristo) es hecho "pecado por nosotros", no en nuestro lugar, sino en nuestro provecho, porque al hacerse solidario de nuestra suerte, nos asocia a su destino, de manera que, haciéndose pecado por nosotros, hace que seamos en Él Justicia de Dios»[950].

Jesucristo no es ni pecador ni pecado a título personal –lo cual es imposible-, sino en cuanto forma parte de una familia de pecadores con la cual se ha unido. Por su misma naturaleza impecable no puede volverse pecador aunque esté unido a una familia de pecadores, mientras que por nuestra unión con Él, que es la Justicia misma, participamos de su Justicia, la cual nos hace verdaderamente justos. Y esta justicia, al proceder de la Gracia y no de nosotros, se llama justicia de Dios[951].

c) «*Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose él mismo maldición por nosotros, pues dice la Escritura: "Maldito el que cuelga de un madero". Y esto para que la bendición de Abrahán llegara a los gentiles, en Cristo Jesús, y por la fe recibiéramos el Espíritu de la promesa*» (Gal 3, 13-14).

En este texto, para hablar sobre la maldición de la ley, se utiliza el mismo argumento que se ha empleado para explicar el pecado en Cristo, es decir, el de la solidaridad con nosotros:

> «Para salvar a los hombres, Cristo se había cargado con el pecado de ellos, o más bien, había entrado en comunión con la naturaleza pecadora de ellos; de la misma manera, para salvar a los Judíos –y a los Gentiles después de los Judíos- Él se carga con la maldición de ellos, o, más bien, se hace partícipe de la maldición de ellos»[952].

---

[950] *Ibid.*, 238.
[951] Cf. *Ibid.*, 238.
[952] *Ibid.*, 239-240.

Cristo, al solidarizarse con los hombres hasta el punto de ser un miembro de la familia humana sometida al poder del pecado, participa también de la maldición de la ley que recae sobre los hombres. Sin embargo, la maldición que recae sobre Él es muy diferente de la que recae sobre los hombres. Ésta proviene de la transgresión de la ley y aquella es ajena a cualquier transgresión de la misma, proviniendo de la solidaridad de Cristo con los hombres, hasta el punto de hacerse partícipe de la maldición de ellos siendo inocente. Pero aquí no hay sustitución, ya que Pablo no dice nunca que la ley, al maldecir al inocente pierda en lo sucesivo el derecho de maldecir a los culpables, ni que al obtener la ley la muerte de Cristo reciba ya todo lo que le es debido y no tenga ya nada que reclamar a los hombres. El pensamiento del Apóstol es más sencillo. Para él, la maldición, pronunciada por la ley y aceptada por Cristo, no es el medio de nuestra salvación sino su condición de posibilidad:

> «Jesucristo no libertó a los Judíos del yugo de la Ley por el hecho mismo de haber tomado sobre Sí la maldición de la Ley, sino que toma sobre Sí la maldición de la ley a fin de ser apto para libertar a los Judíos del yugo de la Ley»[953].

Y esto es así por que, según san Pablo, en el actual orden de providencia, la redención se efectúa según el «principio de la solidaridad»:

> «Jesucristo debe ser hombre para rescatar a los hombres, súbdito de la Ley para librar a los súbditos de la Ley, miembro de una familia pecadora para salvar a los pecadores, revestido de la carne para vencer a la carne en su propio dominio, estrechamente asociado a los culpables para hacer redundar sobre éstos su propia Justicia, debe estar sometido, en una palabra, a todas nuestras flaquezas y a todas nuestras miserias, para ser el pontífice ideal capaz de abrirnos las puertas del Cielo»[954].

---

[953] *Ibid.*, 241.
[954] *Ibid.*, 242.

Luego, desde esta perspectiva, la redención no se realiza mediante la sustitución de los hombres por Cristo, sino a través de su solidaridad con la familia humana pecadora hasta las últimas consecuencias, a la cual se ha unido indisolublemente por amor.

Como vemos, F. Prat tenía ya, a principios del siglo XX, una concepción de la soteriología muy adelantada para su época, al fundamentarla más bien desde el «principio de la solidaridad» de Cristo que desde la «satisfacción» y la «sustitución», lo cual suscitó más de una crítica en los autores de su tiempo[955].

Vistos los inicios del término solidaridad en la soteriología católica, pasamos a continuación a mostrar brevemente su desarrollo posterior a lo largo del siglo XX.

2.4.- Desarrollo de la categoría «solidaridad» en la soteriología católica del siglo XX hasta el Concilio Vaticano II[956]

Una vez aplicado el concepto de solidaridad a la soteriología católica, como acabamos de ver en F. Prat, sólo es cuestión de tiempo que

[955] Sobre la crítica a la concepción de F. Prat respecto de la categoría «solidaridad», cf. J. RIVIÈRE, *Le Dogme de la Rédemption. Études critiques et documents*, Bureux de la Revue, Louvain 1931, 18-58; A. MÉDEBIELLE, «Expiation», en L. PIROT (dir.), DBS, t. 3, *op. cit.*, cc. 176-262. Para J. Rivière, el «principio de la solidaridad» no es la idea clave de san Pablo en su teología de la Redención. Defiende, como ya vimos, la teoría de la «satisfacción vicaria» para comprender correctamente el fondo de la obra de la redención. Por su parte, A. Médebielle, insiste en que no existe oposición entre «solidaridad» y «sustitución penal». Pero, según vimos, esta teoría no es ya aceptable para la mayor parte de los teólogos.

[956] Para un desarrollo extenso de este tema, cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.*, «Recorrido Histórico (1912-1962). La evolución del concepto de solidaridad en la Teología católica de la Redención. Estudio de los momentos más representativos», 339-510.

se consolide el mismo en el discurso teológico, expresando con un lenguaje renovado las verdades de fe que se encuentran en el misterio de la salvación. La idea de solidaridad se va haciendo progresivamente más creíble, aunque no sin dificultades, sobre todo, en su lucha con la categoría de sustitución.

Vamos a ver el desarrollo de la categoría «solidaridad» desde principios de siglo hasta la conclusión del Concilio Vaticano II. Dividiremos este espacio de tiempo en tres períodos:

1º. De 1910 a 1930: afianzamiento de la categoría «solidaridad»
2º. De 1930 a 1960: la solidaridad y el Cuerpo Místico de Cristo
3º. De 1962 a 1965: la solidaridad en el Concilio Vaticano II

2.4.1.- 1er. Período (1910-1930): *afianzamiento de la categoría «solidaridad» en detrimento de la de «sustitución»*

En el período comprendido entre los años 1910 y 1930 se produce una reflexión que lleva a preguntarse por la validez de ciertas categorías soteriológicas para expresar el misterio de la redención. La teología católica de esta época se decanta por la categoría de «solidaridad», existiendo un acuerdo cada vez mayor en la crítica de la «idea de sustitución» presente todavía en la mayoría de los esquemas tradicionales. Se hace el esfuerzo por asimilar dentro de la propia tradición un tipo de pensamiento que, al menos en su terminología y en sus rasgos generales, procede del protestantismo y del solidarismo[957].

[957] Cf. *Ibid., op. cit.,* 342-343, 345-346.

Aunque no existe un estudio específico y particularizado sobre el despliegue del término «solidaridad» en detrimento del de «sustitución» en esta época, autores como F. Prat, J. Rivière, L. Richard, critican las concepciones tradicionales. El primero, como ya vimos, hace una crítica de los conceptos de rescate-precio, sustitución penal y satisfacción, proponiendo el «principio de solidaridad»[958]. El segundo, expone sus reparos acerca de los conceptos de rescate, sacrificio y expiación penal, aunque defiende la teoría de la «satisfacción vicaria» como ya indicamos en su momento[959]. Y el tercero, procura presentar nuevas perspectivas frente a estas categorías, destacando la importancia de la encarnación como principio de nuestra divinización y de la solidaridad de Cristo con la humanidad que viene a salvar. Incide además en la preeminencia o predominio del principio del amor frente al de la justicia a la hora de explicar la acción salvadora de Dios[960].

Esta crítica de los esquemas tradicionales se basa en una imposible aceptación de afirmaciones soteriológicas concretas que suponen un verdadero escándalo: la imagen de un Dios enojado y colérico que pide satisfacción y hasta la sangre de su propio Hijo para ser aplacado, el que Cristo en su pasión haya sufrido la pena de daño, experimentando la maldición y el castigo de Dios, el valor salvador del sufrimiento por el sufrimiento, la existencia de una especie de ley metafísica inexorable o de un decreto divino inapelable como causas de la muerte de Jesús, el hombre concebido como mero espectador en la obra salvadora de Cristo, etc. Ante estas ideas escandalosas se reacciona vigorosamente descubriéndose la

[958] Cf. *supra*, 416-430.
[959] Cf. J. RIVIÈRE, «Les conceptions catholiques du dogme de la Rédemption», *RPAp* XIII (1911) 5-32, 104-120, 161-176.
[960] Cf. L. RICHARD, «La rédemption, mystère d'amour», *RScR* VIII (1923) 193-217, 397-418.

teología deformada que subyace tras las mismas. Se acude entonces a la «idea de solidaridad» para intentar explicar con mayor acierto el misterio de la redención[961].

Se constata también que, el hecho mismo de la sustitución es rechazado, al considerar que, según los principios generales del derecho, el castigo es algo estrictamente personal e inseparable de la falta cometida. El inocente no puede ser castigado en lugar del culpable, por lo que se niega que se pueda sufrir una pena por sustitución. Viendo lo limitado del esquema sustitutivo a la hora de aplicarlo a la soteriología, se da un movimiento hacia una afirmación explícita de la solidaridad que explica mejor la unión que existe entre Cristo y los hombres. De esta forma, la categoría de la «solidaridad» es introducida definitivamente en la soteriología católica, ayudando a una comprensión mejor de la verdadera noción de la redención[962].

2.4.2.- 2º. Período (1930-1960): *La solidaridad y el Cuerpo Místico de Cristo*

Entre los años treinta y los sesenta, la teología católica, en Francia y otros países, incide en los temas de *la inclusión de la humanidad en Cristo*[963] y, sobre todo, en el del *Cuerpo Místico de Cristo*[964],

---

[961] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.*, 348-360, 371-375.
[962] Cf. *Ibid.*, 360-361, 379.
[963] Sobre el tema de la inclusión de la humanidad en Cristo, cf. E. HOCEDEZ, «Notre solidarité en Jesús Christ et en Adam», *art. cit.*, 373-403; L. MALEVEZ, «L'Église dans le Christ. Étude de théologie historique et théorique», *RScR* 25 (1935) 257-291, 418-440; Y. M. CONGAR, «Sur l'inclusion de l'Humanité dans le Christ», *RScPhTh* 25 (1936) 489-495; É. MERSCH, *La théologie du corps mystique*, t. I, DDB, Paris 1944, cap. V/II: «L'humanité entière se réalisant en tout homme», 128-146; J. GALOT, *La Rédemtion, mystère d'Alliance, op. cit.*, cap. VIII/C.3: «Fondement de la représentation universelle», 271-277; CH. DUQUOC, *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías, op. cit.*, cap. V/III: «Teología de la mediación de Cristo», 180-215; H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia,* Secretariado

ensanchándolos para poder profundizar en el hecho de la solidaridad. Se constata que la noción de «solidaridad» responde bien a las cuestiones planteadas por ambos temas, los cuales se preguntan por la relación entre Cristo, la humanidad y la Iglesia. Esto se va a traducir en la práctica, en una mejor comprensión de diversas cuestiones filosóficas y teológicas, que se plantean en esta época y, de las que destacan estas tres: La condición solidaria del género humano, la existencia como solidaridad en el pecado (solidaridad en Adán) y la solidaridad de Cristo con los hombres[965].

a) Respecto de la primera cuestión: *La condición solidaria del género humano*, se constata el entusiasmo y aceptación que genera esta idea:

> «Si entendemos la solidaridad en el tercer sentido, significa esta interdependencia del todo con sus partes, esta unidad profunda del género humano que relaciona a cada individuo con todos los demás y en virtud de la cual nadie puede existir, ni vivir, ni desarrollarse, ni alcanzar su perfección sino con los demás y por ellos, de suerte que las acciones y las actitudes de los demás tienen necesariamente resonancias y efectos en nosotros, como nuestras actitudes y nuestras acciones afectan a todos nuestros hermanos en humanidad; esta

---

Trinitario, Salamanca 1974, nº 7.1b: «La relación entre la encarnación y el conjunto de la humanidad», 229-242; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Jesucristo, redentor del hombre. Esbozo de una soteriología crítica», *art. cit.*, «Principio de solidaridad-representación-inclusión», 98-109; B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único mediador*, t. I, *op. cit.*, cap. XIII: «De la sustitución a la solidaridad», 383-404; W. KASPER, *Jesús, el Cristo, op. cit.*, cap XII/3: «Jesucristo, el hombre para los otros y la solidaridad en la salvación», 347-365.

[964] Sobre el tema del Cuerpo Místico de Cristo, cf. É. MERSCH, *Le corps mystique du Christ: études de théologie historique*, 2 vols., Museum Lessianum, Louvain 1933; ID., *La théologie du corps mystique*, 2 vols., DDB, Paris 1944; ID., *Le Christ, l'homme et l'univers: prolégomènes à la théologie du Corps Mystique*, DDB, Bruxelles, 1962; PAPA PÍO XII, *Encíclica de Su Santidad Pio XII Mystici Corporis Christi*, texto oficial, Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao 1944; J. M. BOVER, *Teología de San Pablo*, BAC, Madrid ^{2}1952, libro VII/IV: «El Cuerpo místico de Cristo en San Pablo», 605-621; E. VIGANÓ CATTANEO, *La Solidaridad, elemento esencial en la constitución del Cuerpo Místico, según la doctrina de la «Summa Theologica» de Sto. Tomás de Aquino*, Tesis Doctoral, Editorial Salesiana, Santiago de Chile 1948; E. SAURAS, *El cuerpo místico de Cristo*, Editorial Católica, Madrid 1952, ^{2}1956; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *El cuerpo místico de Cristo*, Juan Flors, Barcelona 1959; E. MURA, *La doctrina del Cuerpo Místico*, Herder, Barcelona 1961; J. GALOT, *El cuerpo místico*, Mensajero, Bilbao 1967; H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia, op. cit.*, cap. 1º/3: «La fórmula "una mystica persona" en la encíclica "Mystici Corporis"», 59-95.

[965] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.*, 434.

> solidaridad es un hecho evidente, inevitable, y por poco que se reflexione en ello una realidad formidable»[966].

De esta forma, la solidaridad es fundamentalmente constitutiva de la propia esencia humana, antes que un asunto jurídico o moral. La podemos llamar *solidaridad natural*. Por otra parte, se considera válido el intento de expresar con un lenguaje actualizado y más moderno la doctrina soteriológica tradicional. Por ello, se cree legítimo utilizar el término de «solidaridad», viendo hasta dónde se puede llegar con el mismo:

> «Nada más legítimo que querer traducir en el lenguaje de hoy la doctrina tradicional: la teología se hace entonces más viva. Enriquecidos por toda la experiencia vivida, los términos modernos están más cargados de sentido para nosotros, son más evocadores que las fórmulas antiguas e incontestablemente el término Solidaridad nos dice mucho más que el venerable vocablo de satisfacción vicaria… Será pues útil hacer la crítica de este término, precisar su significación, y buscar en qué medida, y en qué sentido, el "principio de solidaridad" puede servir para aclarar el dogma[967].

b) Respecto de la segunda cuestión: *La existencia como solidaridad en el pecado y la solidaridad en Adán*, una vez visto que la solidaridad natural es algo constitutivo de la humanidad, se deduce y se comprende que todos los hombres son solidarios en el pecado de la misma, de tal forma que los pecados de unos afectan a los demás y viceversa y, también, que son solidarios de ese misterioso pecado llamado «original» del que no vamos a entrar ahora en detalles, pero que apunta a Adán como figura determinante de la orientación y destino de toda la humanidad[968]. En este periodo se utiliza la teoría de la *personalidad corporativa* para intentar explicar esta solidaridad en el pecado[969]. Vamos a explicarla brevemente. Aplicándola a

---

[966] E. HOCEDEZ, «Notre solidarité en Jesús-Christ et Adam», *art. cit.*, 382.
[967] *Ibid.*, 377-378.
[968] Sobre el tema del «pecado original», cf. *supra*, 136, nota 256.
[969] Esta teoría se encuentra presente en la teología desde principios de siglo. En esta época es empleada por diversos autores, destacando J. de Fraine, el cual, utilizándola para explicar las relaciones entre el

la relación de Adán con el género humano, se entiende que Dios otorgó a la naturaleza de Adán muchos dones y gracias, entre los que destaca el regalo inmerecido de poder llegar a participar en la vida trinitaria de Dios. Esta naturaleza de Adán es la del género humano y los dones de la misma estaban destinados a todos los hombres, siendo éstos solidarios con Adán[970]. Cuando éste cometió una acción contraria a la gracia de Dios se rompió el normal desarrollo de la misma en orden a poder participar de la vida divina, siendo solidarios todos los hombres de esta decisión de Adán. Así, todos somos solidarios en su pecado, quedando privados de la participación en la vida trinitaria. Lo que le afectó a él, por su decisión, afectó a todos los hombres por la solidaridad natural con él (cf. Rom 5,12)[971].

c) Respecto de la tercera cuestión: *La solidaridad de Cristo con los hombres*, se piensa que, si Cristo asume nuestra naturaleza humana y forma parte de nuestra familia, es solidario con nosotros «en todo» en virtud de su solidaridad natural con nosotros. También con nuestra condición pecadora, aunque en él no haya pecado:

> «Nuestro Señor Jesucristo, semejante a nosotros en todo, salvo en el pecado, ha sometido su humanidad santa, cuerpo y alma, a la ley de la solidaridad natural, en el límite donde ésta no conlleva imperfección moral. El ha sufrido pues, como nosotros, todas las consecuencias de las acciones de sus hermanos en humanidad, y en particular, todas las consecuencias de sus faltas, y recíprocamente las acciones humanas de Cristo son introducidas en el

individuo y el grupo en la religión de Israel, quiere adaptarla convenientemente para intentar encontrar una explicación al problema de la solidaridad en el pecado de Adán. Cf. J. DE FRAINE, *Adam et son lignage. Études sur la notion de personnalité corporative dans la Bible,* DDB, Bruges 1959.

[970] Así lo expresa un teólogo de la época, E. VIGANÓ CATTANEO, *La Solidaridad, elemento esencial en la constitución del Cuerpo Místico, según la doctrina de la «Summa Theologica» de Sto. Tomás de Aquino, op. cit.,* 75: «El vínculo real de los humanos con Adán es en definitiva el principio de la solidaridad natural que aglutina a todos los individuos de la especie en una unidad de naturaleza común, y debía ser el fundamento físico de la santidad de los hombres». En *Ibid.,* 215 dice: «El vínculo que los aglutina en Adán los constituye en una unidad especial que se llama "Cuerpo Natural de la Humanidad"».

[971] Cf. *Ibid.,* 66-79.

> encadenamiento de las causas y de los efectos que constituyen el dinamismo universal. Esta verdad es incontestable»[972].

Sin embargo, esta solidaridad natural no basta para explicar el misterio de la redención, ni aunque se le sume la *solidaridad moral*:

> «Sabemos también que Nuestro Señor, por su simpatía y su amor, se ha solidarizado voluntariamente con nosotros. Pero esta doble solidaridad, natural y moral, tan real como sea, no basta para explicar el misterio de la Redención… Hay que señalar todavía que la solidaridad natural, incluso añadiéndole la solidaridad moral o de simpatía, tan reales como sean, no expresan suficientemente la verdadera unión que existe entre Nuestro Señor Jesucristo y el género humano,… Algunos autores apelan además a una *solidaridad* sobrenatural o *mística*»[973].

Y es que, la unión de Cristo con los hombres tiene que ser verdadera y estrecha para que se pueda llevar a cabo la salvación:

> «En efecto, debemos afirmar entre los hombres y Cristo una unión tan estrecha que justifique la doctrina de san Pablo, atribuyendo a todos lo que es el hecho de uno solo: "Si uno murió por todos, todos por tanto murieron" (2 Cor 5,14)»[974].

Es decir que, para que todos muriésemos cuando murió Cristo en la cruz, se necesita que estuviésemos unidos a El de alguna manera. Esto resulta evidente. El problema radica en explicar en qué consiste esta unión. En este periodo histórico, ante la insuficiencia tanto de la *solidaridad natural* como de la *moral* para dar cuenta del problema, se utilizan los conceptos de «Cuerpo Místico de Cristo»[975] y de *solidaridad mística,* a la

---

[972] E. HOCEDEZ, «Notre solidarité en Jesús-Christ et Adam», *art. cit.*, 384.
[973] *Ibid.*, 384-385, 388. El subrayado es nuestro.
[974] *Ibid.*, 389. El autor cita mal a san Pablo; escribe 2 Cor 4,15 en vez de 2 Cor 5,14.
[975] El 29 de junio de 1943, el Papa Pío XII promulgó la Encíclica *Mystici Corporis Christi* que tocaba directamente este tema (cf. PAPA PÍO XII, *Encíclica de Su Santidad Pio XII Mystici Corporis Christi,* texto oficial, Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao 1944). Un autor de la época, J. M. BOVER, *Teología de San Pablo, op. cit.*, 552, da la siguiente definición de este concepto: « (…) podemos decir que el Cuerpo Místico de Cristo es, a manera del cuerpo humano, un organismo espiritual que, unido a Cristo como su cabeza, vive la vida mísma de Cristo, animado por el Espíritu de Cristo.... En sentido estricto, el Cuerpo Místico de Cristo es la Iglesia; en sentido más amplio es la humanidad entera, y en sentido menos propio aún, es la recapitulación de todas las cosas en Cristo».

que ya se había referido de alguna manera F. Prat al hablar de la muerte mística de todos los hombres en la muerte física de Jesús en la cruz, la cual sólo es posible si Cristo está unido a todos y cada uno de ellos[976]:

> «La del Cuerpo Místico es una metáfora divina, cuyo autor principal es el Espíritu Santo. Además es una metáfora consagrada ya; pues de ella se valió siempre la Teología como de un medio proporcionado a sus investigaciones: y ciertamente no la usó como si se tratase de una figura poética halagadora, sino por necesidad… Así, pues, el "Cuerpo Místico de Cristo"… es el esfuerzo del idioma de Pablo para aclarar de alguna manera una verdad inefable. Indica una realidad ontológica: nuestra *solidaridad mística* con Cristo.
> En la humanidad de Cristo forman todos los hombres una unidad que no es "natural", como la que forman en Adán, pero que no es tampoco solamente moral. Se trata de algo real y ontológico que se parece mucho a la unidad "natural" pero en un orden superior. Es *la unidad mística*. La humanidad de Cristo es universal místicamente.
> Como todos los hombres formaban "naturalmente" en Adán una sola persona, así también la forman "místicamente" en Cristo, pleno de gracia,…
> Ambas "humanidades" son los centros de dos distintas solidaridades universales. La humanidad de Adán es centro de solidaridad natural. La humanidad de Cristo es centro de *solidaridad mística*»[977].

Pero, ¿en qué consiste esta solidaridad mística? Fundamentalmente en la posibilidad de acceder en Jesucristo a la comunión de vida divina de la que Él participa desde toda la eternidad:

> «La solidaridad mística no es un producto de la naturaleza ni de las capacidades personales de los hombres. Tiene, sí, como base indispensable una naturaleza común, presupone lógicamente la solidaridad natural, pero ella proviene directamente de un poder infinito. Es el Verbo quien, haciéndose participante de la solidaridad natural, comunica a todos sus comiembros del Cuerpo Natural la solidaridad mística, que coloca a los hombres en el mismo plano sobrenatural de vida en que está constituido Él»[978].

---

[976] Cf. *supra*, 425-427.

[977] E. VIGANÓ CATTANEO, *La Solidaridad, elemento esencial en la constitución del Cuerpo Místico, según la doctrina de la «Summa Theologica» de Sto. Tomás de Aquino, op. cit.*, 52-53, 134-135, 139. El subrayado es nuestro. Hay que tener en cuenta que, «la solidaridad que nos une en Adán y en Cristo no es sólo de orden moral… La que nos une en Adán la llamaremos "*original*" o "*natura*l"; y la que nos aglutina en Cristo "*mística*"» (*Ibid.*, 48).

[978] *Ibid.*, 186. Es decir, la solidaridad mística de Jesucristo con nosotros nos posibilita acceder a la vida divina y sobrenatural. Y esto es así porque, al ser Jesucristo la Cabeza, tiene sobre su Cuerpo un influjo fundamental: «Las sensaciones y el movimiento de los miembros dependen de la vida de la cabeza. Jesucristo vivifica todo el Cuerpo Místico "interius influendo"» (*Ibid.*, 193).

Cristo, siendo la Cabeza del Cuerpo, cuyos miembros son todos los hombres, está unido a ellos aglutinándolos con Él y entre sí en una solidaridad mística, formando así una sola realidad:

> «Al verificarse un contacto real entre Cristo-hombre y cualquier otro hombre, esta solidaridad se sublima en una unidad misteriosa, que hace de entrambos hombres una sola persona mística»[979].

Pero esta única «mística persona» sólo es posible en virtud del Espíritu Santo que reúne a todos los hombres en Cristo Jesús:

> «Al Espíritu hay que atribuir también la revelación del misterio por antonomasia, esto es, de aquel plan o consejo eterno y secretísimo de Dios de salvar, elevar y reunir a todos los hombres en Cristo Jesús.
> Jesucristo nos regala el Espíritu Santo, que es su Espíritu, para que sea el vínculo de nuestra unión recíproca y el lazo que nos emparenta con la Trinidad… Esta mutua unión entre los hombres y esta vinculación con Dios es precisamente la base de aquella solidaridad mística que Cristo injertó en el Cuerpo Natural de la Humanidad…, bajo el impulso omnipotente del Espíritu Santo.
> El Espíritu Santo es el propulsor de aquella vida sobrenatural que la Cabeza reparte a los miembros…. Y así la solidaridad mística de los humanos en el orden sobrenatural si tiene a Jesucristo como autor, tiene al Espíritu Santo como aglutinador y centro propulsor de una vinculación inefable y vital»[980].

Respecto de quiénes integran este Cuerpo Místico hay que decir claramente que, todos los hombres sin excepción están llamados a ello:

> «Hemos afirmado que,…el Cuerpo Místico de Cristo es una proyección del Cuerpo Natural de la Humanidad hacia lo infinito; que todos los hombres forman como un gran bloque de mármol en el que la Trinidad por medio del Verbo encarnado esculpirá el Cristo íntegro. Estas no son sólo figuras retóricas, sino

---

[979] *Ibid.*, 23. «El vínculo que los aglutina en Cristo los constituye en una unidad sobrenatural que se llama "Cuerpo Místico de Cristo"» (*Ibid.*, 215). Respecto de la fórmula *una mística persona*, que indica la única realidad que forman en el Espíritu Santo, Cristo y su cuerpo y que, por otra parte, expresa también «una persona (un Espíritu) en muchas personas (en Cristo y en nosotros)», cf. H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia, op. cit.*, 59-95. Debemos decir que, la unión de la persona mística que formamos todos con Cristo en el Espíritu Santo, no es de ninguna manera la unión hipostática, que es sólo prerrogativa de la persona del Verbo y su naturaleza humana. Se refiere a la unión llevada a cabo por el Espíritu Santo que es idénticamente el mismo en Cristo y en nosotros.

[980] E. VIGANÓ CATTANEO, *La Solidaridad, elemento esencial en la constitución del Cuerpo Místico, según la doctrina de la «Summa Theologica» de Sto. Tomás de Aquino, op. cit.*, 198-201.

> que encierran la gran verdad de la incorporación total de la Humanidad a Cristo, por la que todos los humanos son de alguna manera sus miembros»[981].

Con esto no queremos afirmar que la Humanidad sea propiamente el Cuerpo de Cristo, sino que lo es en potencia. Todos los hombres han sido incorporados a Cristo, sí, pero de una forma virtual:

> «Desde la encarnación del Verbo la Humanidad puede llegar a ser el Cuerpo Místico de Cristo, más aún, ya lo es, pero sólo en potencia. Este es, diríamos, el primer estadio en la formación del Cuerpo Místico. Es el bloque de mármol cortado y llevado al taller del escultor. Falta ahora el segundo estadio de actualización en cada individuo de la Humanidad. Falta la escultura de Cristo»[982].

Es decir, podemos afirmar que todos los hombres son miembros de Cristo, pero aunque todos lo son virtualmente no todos lo son actualmente. Es preciso pasar de ser miembro de Cristo virtual a ser miembro actual. Para ello hace falta la actualización en cada hombre de la unión llevada a cabo por Cristo con todos ellos. Hay que actualizar en cada uno esa gracia. Y eso se lleva a cabo, antes de la venida de Cristo, mediante la fe y después, mediante la fe y el bautismo:

> « (…) se requiere en el miembro actual de Cristo algo espiritual permanente y al mismo tiempo vital, que fluya de la Cabeza intrínsecamente. Este algo básico e indispensable es inicialmente la fe. El que tenga la fe sobrenatural, aunque esté sumergido en las tinieblas del pecado, es "actu" miembro del Cuerpo Místico de Cristo… A la fe debemos agregar otro vínculo físico permanente: el carácter sacramental… Pues, después de Cristo la razón que constituye a un hombre solidario con Cristo místicamente, o sea, que lo hace miembro verdadero de su Cuerpo Místico, es la recepción del sacramento del Bautismo… Fe y Bautismo están, pues, en íntima relación: el Bautismo nos incorpora al Cristo Místico y la fe efectúa en nosotros el renacimiento. No se excluyen, sino que existen el uno al

[981] *Ibid.*, 202. Respecto de la fórmula *Extra Ecclesiam Nulla Salus* (Fuera de la Iglesia no hay salvación), que indica que aquel que no pertenece a la Iglesia no puede acceder a la salvación, puede verse una explicación exhaustiva sobre su historia, significado, alcance e interpretación en: B. SESBOÜÉ, *Fuera de la Iglesia no hay salvación: historia de una fórmula y problemas de su interpretación*, Mensajero, Bilbao 2006.

[982] E. VIGANÓ CATTANEO, *La Solidaridad, elemento esencial en la constitución del Cuerpo Místico, según la doctrina de la «Summa Theologica» de Sto. Tomás de Aquino, op. cit.,* 203.

> lado del otro. La solidaridad con Cristo es una solidaridad del Bautismo y una solidaridad de la fe. Después de la Redención no se puede separar la fe del Bautismo… La Fe fue siempre indispensable para ser de Cristo; el Bautismo no siempre, pero porque no siempre existió Cristo. Después de Él no hay sino una *Fe encarnada en el Bautismo*, y un Bautismo vivificado por la Fe»[983].

Así pues, todos los hombres están llamados a ser miembros actuales del Cuerpo Místico de Cristo mediante la actualización en ellos de la unión con Cristo a través de la fe y el bautismo:

> «Los miembros del Cuerpo Místico son por lo tanto todos aquellos hombres que nutren en su corazón la Fe y tienen su espíritu sellado con la "impronta" de Cristo. La solidaridad mística aglutina así a los humanos por medio de un contacto físico-espiritual con el Hombre-Dios… Cristo en los siglos crece entre los hombres por la Fe y el Bautismo hasta alcanzar la estatura perfecta, hasta completar la encarnación de Dios»[984].

La teología del «Cuerpo Místico de Cristo» incide así en el misterio de unidad que existe entre Cristo y los hombres a la hora de abordar el tema de la redención. Esta perspectiva, que es la de S. Pablo y S. Juan, considera la redención como una obra de «solidaridad», siendo ésta un elemento esencial del Cuerpo Místico[985].

Después de lo expuesto hasta ahora, se constata en la soteriología el avance y desarrollo de la categoría «solidaridad» en detrimento de la de

---

[983] *Ibid.*, 205-206.
[984] *Ibid.*, 211.
[985] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962*, *op. cit.*, 515-516. Es decir que «el elemento formal y por así decir, el alma de la concepción paulina sobre el Cuerpo Místico de Cristo es *el principio de solidaridad*. Esta solidaridad, esta comunión (koinonía), como la llama el Apóstol, de Cristo con los hombres y de los hombres con Cristo, es una unión y cohesión tan íntima y estrecha, que hace de ellos un solo cuerpo, un solo Cristo» (J. M. BOVER, *Teología de San Pablo*, *op. cit.*, 551). El autor añade la siguiente matización: «Pero ¿dónde radica y cuándo se inicia esta solidaridad? Generalmente, parece suponerse que radica en la cruz y se inicia en el bautismo, es decir, que se funda en la redención y se realiza en el momento de la justificación. Pues bien: entiendo que la base y el momento inicial de la solidaridad hay que buscarlos mucho antes en el hecho y en el instante mismo de la encarnación del Hijo de Dios» (*Ibid.*, 551). Con la encarnación comienza el movimiento de solidaridad del Hijo con el género humano, el cual se prolongará con su desarrollo en la historia, llegando a su culminación en su pasión, muerte y resurrección.

«sustitución» – la cual mantiene un rechazo casi generalizado[986]-, hasta tal punto que a comienzos de los años sesenta, justo antes del Concilio Vaticano II, la categoría de solidaridad se encuentra firmemente implantada[987].

2.4.3.- 3er. Período (1962-1965): *La solidaridad en el Concilio Vaticano II*

Podemos decir que el Concilio Vaticano II ha sido un acontecimiento eclesial importante para el desarrollo del concepto de la solidaridad. En su seno tuvo lugar un cambio de eclesiología. De la Iglesia entendida desde las categorías de «sociedad perfecta» y de «cuerpo místico», se pasó a comprenderla a través de los conceptos de «pueblo de Dios» y de «sacramento universal de salvación». Estos cambios llevaron a entender y valorar la situación de la humanidad desde una realidad eclesial que busca su lugar y misión en medio de la sociedad y del mundo. Esto posibilitó concebir y aceptar la noción de solidaridad -que hasta este momento se encontraba condicionada por la eclesiología anterior excesivamente institucional y juridicista- a través de los nuevos paradigmas propuestos por la naciente eclesiología conciliar[988].

El término «solidaridad» aparece en el Concilio en diversas ocasiones: dos en el decreto sobre el apostolado de los laicos (*Apostolicam*

[986] Sobre las objeciones y críticas a la categoría de «sustitución» en este periodo histórico, cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* capítulo 10. 2: «La disyuntiva *sustitución-solidaridad*», 529-543.
[987] Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.,* 214-216, 237-240. El autor nos muestra el uso aceptado en esta época del término solidaridad y su aplicación, como concepto clave, dentro de la soteriología.
[988] Cf. J. M. DE VELASCO, *La bioética y el principio de solidaridad. Una perspectiva desde la ética teológica, op. cit.,* 261-262.

actuositatem), una en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (*Ad gentes*), una en el decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros (*Presbyterorum Ordinis*), y cuatro en la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et spes*). Estos documentos fueron aprobados en la sesiones VIII y IX, es decir, cuando el Concilio estaba concluyendo y ya se podían apreciar los cambios que se iban produciendo en la Iglesia, fruto de los nuevos modelos eclesiológicos[989].

a) El decreto *Apostolicam actuositatem*[990]

Fue en este decreto donde apareció por primera vez el término «solidaridad» en el concilio Vaticano II. La perspectiva teológica con que lo hace en el número 8 es claramente cristológica:

> «El mandamiento supremo de la ley es amar a Dios de todo corazón y al prójimo como a sí mismo (cf. Mt 22,37-40). Cristo hizo suyo este mandamiento del amor al prójimo y lo enriqueció con un nuevo sentido al hacerse una sola cosa con los hermanos en cuanto objeto de amor, pues dijo: *Cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis* (Mt 25,40).El mismo, asumiendo la naturaleza humana, unió consigo a todo el género humano mediante cierta solidaridad sobrenatural, hasta constituir como una familia, e hizo del amor el signo distintivo de sus discípulos, pronunciando estas palabras: *En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si os amáis mutuamente* (Jn 13,35)»[991].

---

[989] Cf. *Ibid.*, 262-263. El término «solidaridad» aparece en más ocasiones en las diferentes traducciones de los documentos conciliares, pero en estos casos no procede de la palabra «solidarietas», sino de la expresión «conjunctio». Esto es así, en *Gaudium et spes* 3, 46 y 75, donde se utiliza como sustantivo y, en el número 1 de esta misma Constitución, donde se emplea como adjetivo (cf. *Ibid.*, 262, nota 3). La expresión latina «conjunctio, onis» es un sustantivo del género femenino que significa: unión, conexión, conjunción, lazos. Más ampliamente hace alusión a la unión conyugal, a los lazos de parentesco, a la amistad, a la intimidad y a la conexión de ideas (cf. J. PIMENTEL, *Diccionario Latín-Español, Español-Latín.*, «conjunctio, onis», *op. cit.*, 173).

[990] El decreto fue aprobado en la sesión VIII celebrada el 18 de noviembre de 1965.

[991] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. (Ed. Bilingüe patrocinada por la Conferencia Episcopal Española), *Decreto sobre el apostolado de los laicos* nº 8, BAC, Madrid 1993, 747.

Con ello se quiere decir que Cristo, al asumir la naturaleza humana, se hizo solidario de todos los hombres de todas las épocas, uniéndose con ellos y constituyendo como una familia. De esta forma, los introduce en la solidaridad sobrenatural o divina que tiene con el Padre y con el Espíritu Santo, pudiendo así redimirlos y salvarlos.

Por otra parte, en el número 14 se indica la dimensión interhumana de la solidaridad, como uno de los signos más importantes de nuestro tiempo:

> «Entre los signos de nuestro tiempo es digno de mención especial el creciente e inexcusable sentido de solidaridad entre todos los pueblos. Es propio del apostolado de los laicos promoverlo solícitamente y convertirlo en sincero y verdadero afecto de fraternidad»[992].

En el documento aparece la solidaridad de dos maneras: la primera, teológica-cristológica, que une a todos y cada uno de los hombres con el Dios Trino por medio de Cristo y, la segunda, ético-social, que promueve esa solidaridad entre todos los pueblos de la tierra[993].

b) El decreto *Ad gentes*[994]

El documento, dedicado a la actividad misionera de la Iglesia, hace referencia explícita a la solidaridad insistiendo en los aspectos mencionados en el decreto anterior, es decir, el teológico-cristológico y el ético-social. Así, en el número 21 se dice lo siguiente:

---

[992] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Decreto sobre el apostolado de los laicos* nº 14, *op. cit.*, 759.
[993] Sobre los diferentes sentidos (sociológico, ético, pastoral y teológico) de la solidaridad en el Concilio Vaticano II, cf. M. VIDAL, *Para comprender la solidaridad*, *op. cit.*, 33-34.
[994] El decreto fue aprobado en la sesión IX celebrada el 7 de diciembre de 1965.

> «Únanse a sus conciudadanos con caridad sincera para que en el trato con ellos aparezca el nuevo vínculo de unidad y solidaridad universal que brota del misterio de Cristo»[995].

Es del misterio de Cristo de donde brota el vínculo de unidad y solidaridad universal que luego se extenderá entre todos los seres humanos[996].

c) El decreto *Presbyterorum ordinis*[997]

En este decreto sobre el «ministerio y vida de los presbíteros» se vuelve a hablar de la solidaridad en el número 21:

> «Además, en las naciones en las que la previsión social a favor del clero todavía no está adecuadamente organizada, las Conferencias episcopales han de preocuparse de que, teniendo siempre en cuenta las leyes eclesiásticas y civiles, se establezcan instituciones diocesanas, incluso federadas entre sí, o instituciones constituidas por varias diócesis juntas o alguna asociación fundada para todo el territorio. Con estas instituciones bajo la vigilancia de la Jerarquía, hay que ocuparse de la adecuada prevención y asistencia sanitaria y de la debida sustentación de los presbíteros enfermos, inválidos o ancianos. Los sacerdotes, por su parte, han de ayudar a la institución erigida, movidos por el espíritu de solidaridad para con sus hermanos, tomando parte en sus sufrimientos»[998].

En primer lugar, el documento expresa su deseo de participar de la vida social de cada país, respetando las leyes civiles. En segundo lugar, se indica la conveniencia de que existan instituciones que, de forma solidaria, provean suficientemente las necesidades que puedan tener los sacerdotes. Por último, se insta a los mismos presbíteros a ser solidarios entre sí para poder sobrellevar mutuamente las penas y circunstancias adversas que

---

[995] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia* nº 21, *op. cit.,* 875.
[996] Cf. J. M. DE VELASCO, *La bioética y el principio de solidaridad. Una perspectiva desde la ética teológica, op. cit.,* 264-265.
[997] El decreto fue aprobado en la sesión IX, celebrada el 7 de diciembre de 1965.
[998] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros* nº 21, *op. cit.,* 641-643.

vinieren. Por tanto, la solidaridad trata de regular las relaciones humanas, tanto a nivel institucional como personal[999].

d) La Constitución Pastoral *Gaudium et spes*[1000]

La solidaridad es uno de los grandes temas de esta constitución. En el texto latino de la *Gaudium et spes* la palabra «solidaridad» aparece cuatro veces, concretamente en los números 4, 32 (dos veces) y 57[1001].

En el número 4, que lleva por título *Esperanza y temor*[1002], se constata la situación del hombre situado en un mundo cambiante en el que se siente llamado a una creciente solidaridad y, a la vez, expuesto a fuerzas que tienden a desintegrarlo:

> «Nunca ha tenido la humanidad tanta abundancia de riquezas, posibilidades y poder económico, y, sin embargo, todavía una enorme parte de la población mundial se ve afligida por el hambre y la miseria y es incalculable el número de los totalmente analfabetos. Jamás tuvieron los hombres un sentido tan agudo de la libertad como hoy, y sin embargo surgen nuevos tipos de esclavitud social y psicológica. El mundo siente vívidamente su propia unidad y la mutua interdependencia de unos con otros dentro de la necesaria solidaridad, y sin embargo se ve gravísimamente dividido por fuerzas antagónicas»[1003].

---

[999] Cf. J. M. DE VELASCO, *La bioética y el principio de solidaridad. Una perspectiva desde la ética teológica*, *op. cit.*, 266.

[1000] La constitución fue aprobada en la sesión IX, celebrada el 7 de diciembre de 1965.

[1001] No obstante, las diversas traducciones emplean este término en otros números de la constitución (1, 3, 46 y 75 principalmente), pero entonces no procede ya de la palabra «solidarietas» sino de otras expresiones, como ya hemos mencionado anteriormente. Y es que, no debemos olvidar que, todo el texto muestra una clara tendencia solidaria.

[1002] Se encuentra dentro de la Exposición Preliminar titulada: *La condición del hombre en el mundo de hoy*. Quizá sería mejor traducir: *Esperanza y angustia*, dado que el original en latin reza: *De spe et angore.*

[1003] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* nº 4, *op. cit.*, 303-305.

Queda así inicialmente situada la solidaridad, en un mundo con terribles paradojas, de abundancia y miseria. Y es ahí, donde actúa con fuerza la llamada a la unidad y a la solidaridad mutua. No se dice nada más de la solidaridad, pero se quiere resaltar su ineludible existencia[1004].

En el número 32[1005], volvemos a encontrar el término «solidaridad» dos veces: en primer lugar, en el mismo título: *El Verbo encarnado y la solidaridad humana*[1006] y, en segundo lugar, en el propio contenido del número donde se da a la «solidaridad humana» un profundo sentido cristológico[1007]:

> «Dios no creó al hombre para vivir aisladamente, sino para formar una unión social. De la misma manera, también "ha querido… santificar y salvar a los hombres no aisladamente, sin ninguna conexión mutua, sino constituirlos en un pueblo que le reconociera en verdad y le sirviera santamente" (*Lumen gentium* nº 9). Por eso, ya desde el comienzo de la historia de la salvación, El ha elegido a los hombres no sólo en cuanto individuos, sino también como miembros de una determinada comunidad. Pues a los que eligió Dios, manifestándoles su propósito, los llamó *pueblo suyo* (Ex 3,7-12) con el que estableció además una alianza en el Sinaí. Este carácter comunitario se perfecciona y se consuma en la obra de Jesucristo. Pues el mismo Verbo encarnado quiso participar de la vida social humana[1008]… Primogénito entre muchos hermanos, instituye, tras su

---

[1004] Cf. R. COSTE, «Solidarité», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14, *op. cit.*, col. 1000; J. M. DE VELASCO, *La bioética y el principio de solidaridad. Una perspectiva desde la ética teológica*, *op. cit.*, 268.

[1005] Este número se encuentra situado dentro del capítulo II (*La comunidad humana*) de la primera parte de la constitución que lleva por título*: La Iglesia y la vocación del hombre*.

[1006] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* nº 32, *op. cit.*, 355.

[1007] Cf. M. VIDAL, *Para comprender la solidaridad*, *op. cit.*, 33, dice al respecto: «Desde esta perspectiva cristológica expone el Concilio la *índole comunitaria* de la salvación. Lo hace utilizando un esquema histórico-salvífico: etapa de elección (la alianza antigua); la obra de Cristo en el momento de plenitud; continuación en la Iglesia; consumación escatológica. Este esbozo de teología de la solidaridad con el esquema indicado de carácter histórico salvífico se encuentra en el nº 32 de la *Gaudium et spes*».

[1008] Respecto de la frase: «Ipsum enim Verbum incarnatum humanae consortionis particeps esse voluit», que la edición española traduce: «Pues el mismo Verbo encarnado quiso participar de la vida social humana», la traducción francesa presenta variaciones y reza así: «*Car le Verbe Incarné en personne a voulu entrer dans le jeu de cette solidarité*». La palabra latina «consortio, onis» es un sustantivo del género femenino que significa: paticipación, asociación, comunidad, sociedad (cf. J. PIMENTEL, *Diccionario Latín-Español, Español-Latín.*, «consortio, onis», *op. cit.*, 173). Nos parece que, la traducción española de la expresión latina «humanae consortionis» por «vida social humana» no es muy acertada. Pensamos que se podría traducir mejor por «comunidad humana» o por «sociedad humana». Se puede encontrar la fuente francesa en el archivo histórico de la Web del Vaticano, buscando la constitución *Gaudium et spes* (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/). El texto prosigue

> muerte y resurrección, por el don de su Espíritu, entre todos los que lo reciben a El con fe y caridad, una nueva comunidad fraterna en su Cuerpo, que es la Iglesia, en el que todos, miembros los unos de los otros, se ayuden mutuamente según los diversos dones que les han sido concedidos. Esta solidaridad deberá aumentarse siempre hasta aquel día en que llegue su consumación y en que los hombres, salvados por la gracia, como familia amada por Dios y por Cristo el Hermano, den a Dios gloria perfecta»[1009].

El título relaciona al Verbo encarnado con la «solidaridad humana», queriendo indicar que Cristo mediante su encarnación quiere participar de esa misma solidaridad en su totalidad. Esta perspectiva debe iluminar todo el apartado y el sentido que debe tener dicha solidaridad.

Partiendo de la constitución intrínseca del ser humano de vivir en relación con los demás, no sólo en su dimensión temporal sino también en la escatológica, se llega al momento culminante de la historia en el que el mismo Cristo, asumiendo la naturaleza humana y entrando en la solidaridad histórica de los seres humanos hasta dar la vida por todos, revela en ella el amor del Padre y la «solidaridad divina» que vive con Él. Mandó a sus discípulos que predicasen esta «buena noticia» a todos los hombres, para que todo el género humano pudiese participar de esta «solidaridad divina», llegando así a ser familia de Dios.

La Iglesia, es esa nueva comunidad fraterna donde se vive la solidaridad humana y la divina en virtud del Espíritu que Cristo le infundió. Acaba el texto aludiendo al final de los tiempos, en el que los hombres ya

---

manifestando la solidaridad de Cristo con los hombres en las circunstancias cotidianas de su historia: «Asistió a las bodas de Caná, bajó a la casa de Zaqueo, comió con los publicanos y pecadores. Reveló el amor del Padre y la elevada vocación del hombre, evocando las realidades sociales más comunes y utilizando locuciones e imágenes de la vida completamente cotidiana. Santificó las relaciones humanas, principalmente las familiares, de donde surge la vida social, y estuvo sometido voluntariamente a las leyes de la patria. Quiso llevar la vida propia de un trabajador de su tiempo y de su tierra» (CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* nº 32, *op. cit.*, 357).

[1009] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* nº 32, *op. cit.*, 355-357.

salvados vivirán en solidaridad perfecta con Dios Trino y entre sí. Hasta que llegue ese momento debe ir aumentando la solidaridad en la comunidad humana. Como conclusión, podemos decir que, el texto conciliar nos permite apreciar con claridad la fundamentación teológica que se da al principio de solidaridad, especialmente desde una vertiente cristológica[1010].

Por último, en el número 57[1011] que lleva por título: *La fe y la cultura*, también se va a hablar de solidaridad. Se comienza indicando que los hombres están de paso en esta tierra, caminando hacia su destino escatológico, el cual deben de buscar en primer lugar. Esto no los libera, sino que les empuja, aún más, a trabajar con todos los hombres para conseguir un mundo mejor y más humano[1012]. Se indica que esta acción transformadora de la realidad llevada a cabo por el hombre entra dentro del plan de Dios, al contribuir a perfeccionar la creación y a él mismo como persona. Considera también como muy positivo el desarrollo de las diversas ciencias y de las artes para conseguir el progreso y elevación de la familia humana a cotas de mayor verdad, bien y belleza, todo lo cual redunda en una más fácil contemplación de Dios. Dicho esto, se reconoce en esta labor el peligro real de confiar demasiado en las propias fuerzas desembocando en un fenomenismo, agnosticismo o antropocentrismo; pero estos

[1010] Cf. M. VIDAL, *Para comprender la solidaridad, op. cit.*, 35, así lo indica: «Para el cristiano existe una *raíz cristológica* en la comprensión y en la praxis de la solidaridad humana. El Concilio Vaticano II expone en el nº 32 de la Constitución pastoral *Gaudium et spes* una síntesis sobre la dimensión cristológica de la solidaridad humana. El cristiano ve en el "otro" a Cristo; para el creyente, la solidaridad es la comunión en Cristo»; R. COSTE, «Solidarité», en M. VILLER (dir.), DSp, t. 14, *op. cit.*, col. 1004; L. DEBARGE, «Solidarité», en G. MATHON-G.-H- BAUDRY (dirs.), CTH, t. 14, *op. cit.*, col. 249; J. M. DE VELASCO, *La bioética y el principio de solidaridad. Una perspectiva desde la ética teológica, op. cit.*, 269-270.

[1011] Este número está situado en la Sección 2 (*Algunos principios para la correcta promoción de la cultura*) del Capítulo II (*La recta promoción del progreso de la cultura*) de la segunda parte de la Constitución titulada: *Algunos problemas más urgentes.*

[1012] Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* nº 57, *op. cit.*, 415: «Los cristianos, en su peregrinación hacia la ciudad celeste, deben buscar y gustar las cosas de arriba; esto no disminuye en nada, sino que más bien aumenta, la importancia de su tarea de trabajar juntamente con todos los hombres en la edificación de un mundo más humano».

resultados reduccionistas y empobrecedores no son consecuencia necesaria de la ciencia moderna ni de la cultura actual:

> «Sin embargo, estos lamentables resultados no se siguen necesariamente de la cultura actual ni deben inducirnos a la tentación de no reconocer los valores positivos de ésta. Como son: el estudio de las ciencias y la fidelidad exacta a la verdad en las investigaciones científicas, la necesidad de trabajar conjuntamente en equipos técnicos, el sentido de la solidaridad internacional, la conciencia cada vez más viva de la responsabilidad de los expertos para ayudar e incluso proteger a los hombres, la voluntad de hacer más favorables para todos las condiciones de vida, especialmente para aquellos que sufren privación de su responsabilidad o pobreza cultural. Todo lo cual puede aportar alguna preparación para recibir el mensaje del Evangelio, que puede ser animada con la caridad divina por Aquel que vino a salvar al mundo»[1013].

El documento reconoce claramente los valores positivos de la cultura actual, entre los que cita la «fidelidad exacta a la verdad» y la «necesidad de trabajar conjuntamente en equipos técnicos». Es entonces cuando alude expresamente al sentido de la «solidaridad internacional», para indicar la cada vez mayor conciencia de responsabilidad de la comunidad científica para proteger y ayudar a la humanidad, especialmente a los más desfavorecidos en todos los ámbitos de su desarrollo humano. Esto quiere decir que, el progreso científico debe repercutir solidariamente para el beneficio de todos los hombres. El acceso a la cultura y a los beneficios que se obtengan de su desarrollo no pueden ser nunca el privilegio de unos pocos favorecidos, sino el derecho solidario de todos los pueblos de la tierra, especialmente de los más desfavorecidos y desprotegidos, para que el conocimiento que proporciona la ciencia no produzca marginación alguna. Así, esta «solidaridad internacional» debe fomentar la unión de toda la familia humana de acuerdo con el plan establecido por Dios[1014].

[1013] *Ibid.,* 417.

[1014] J. M. DE VELASCO, *La bioética y el principio de solidaridad. Una perspectiva desde la ética teológica, op. cit.,* 271-273. Respecto del Dios cristiano se puede decir que es «solidario» en sí y «solidarizante» hacia fuera: «El *Dios cristiano* es un Dios "solidario". La afirmación del monoteísmo religioso es al mismo tiempo la opción por el "monoteísmo ético": frente a las corrientes neopaganas que tratan de

Para acabar este apartado podemos decir que, la solidaridad tiene dos dimensiones fundamentales: la espiritual y la humana. En relación a esta última dimensión, la solidaridad es un elemento estructurante de la persona y de sus relaciones sociales. Con respecto a la primera, tiene una fundamentación cristológica, mediante la cual se nos permite el acceso a la «solidaridad divina» del Dios trinitario a través de la «unión con Cristo». Hablaremos de estas dos dimensiones de la solidaridad en los próximos apartados, viendo cuales son sus características principales y su posible aplicación a la soteriología.

3.-Aproximación de la soteriología contemporánea al misterio de la salvación a través del concepto de la «solidaridad»

Una vez visto el desarrollo de la categoría «solidaridad» en la historia de la teología, desde sus inicios hasta el Concilio Vaticano II, vamos a efectuar ahora una aproximación al misterio de la redención y de la salvación dentro de la soteriología contemporánea a partir de este concepto. Debemos decir, en primer lugar, que la categoría de «solidaridad» no puede ser utilizada en cristología y en soteriología de una forma indiscriminada. Pensamos que uno de los principales inconvenientes que presenta el término «solidaridad» es su falta de precisión, pues, se traduce en diversidad de significados y ello puede dar lugar a cierta confusión. Por ello proponemos su utilización con un calificativo que lo

---

justificar la desigualdad humana exhumando el politeísmo grecorromano, el cristianismo opone la fuerza de Dios como garante de la unicidad e igualdad del género humano. Por otra parte,…, si Dios es solidario, el pueblo que se reúne en torno a él también ha de ser solidario: el pueblo de Dios es un "pueblo solidario", según lo atestigua la revelación tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento» (M. VIDAL, *Para comprender la solidaridad, op. cit.*, 34).

determine[1015]. En esta tarea de concreción del término, algunos autores han propuesto diferentes calificativos que pretenden realizar esta labor, tales como: «solidaridad de base», «solidaridad encarnacional», «solidaridad corporativa», «solidaridad regenerada», «solidaridad vicaria», «solidaridad moral», «solidaridad sobrenatural», etc[1016]. Con ello quieren subrayar los diferentes aspectos de esta solidaridad aplicada a Cristo. Nosotros también queremos proponer un calificativo que ilumine y concrete el término «solidaridad» en su aplicación a Cristo dentro de la soteriología. El término que sugerimos es el de la «solidaridad unitiva» de Cristo y lo estudiaremos con más detenimiento en los apartados cuarto y quinto de este capítulo. Pero antes debemos preparar el camino para introducirlo con propiedad. Para ello, veremos en primer lugar, el fundamento antropológico y teológico de la «solidaridad universal humana», en segundo lugar, constataremos la insuficiencia de esta categoría para explicar el misterio de la redención y de la salvación y, en tercer lugar, veremos que es sólo a través de Cristo como puede aplicarse esta categoría a la soteriología por medio de su doble solidaridad humano-divina y de su unión con todos y cada uno de los hombres.

[1015] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 580-581; J. L. MARTÍNEZ, «El sujeto de la solidaridad: una contribución desde la ética social cristiana», en A. VILLAR-M. GARCÍA BARÓ (eds.), *Pensar la solidaridad, op. cit.*, 52-53, indica esta multiplicidad de significados del término que puede producir cierta confusión: «Se habla, y hablamos, de la sollidaridad en contextos y usos muy diversos… Ser tan usada y estar tan de moda acaso comporte una merma o, al menos, un desdibujamiento de su identidad. Siempre la misma palabra pero sin un significado unívoco. Lo peligroso de usos tan diversos, y aparentemente tan legítimos, es que al final terminen diciendo muy poco y más que aclarar y movilizar, confundan y anestesien»; E. HOCEDEZ, «Notre solidarité en Jesús Christ et en Adam», *art. cit.,* 377, indica que el término solidaridad presenta acepciones bien diferentes.

[1016] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* cáp. 11. 3. «Formas de solidaridad», 591- 601.

3.1.- La solidaridad universal humana

Como dijimos anteriormente, la categoría «solidaridad» se utiliza asiduamente en nuestras sociedades democráticas y en nuestro mundo cultural. No tiene ninguna connotación jurídica o de obligación y, podemos decir que «nuestras solidaridades» nos definen en cierto modo, positiva o negativamente, dentro del entorno social donde realizamos nuestra existencia. Pues, la solidaridad indica con frecuencia una opción voluntaria por la que nos identificamos y asumimos la condición existencial de otras personas que generalmente se encuentran fuera del círculo de vida en el que nos movemos habitualmente, en especial la de los desfavorecidos de este mundo, los pobres, los excluidos, los débiles, en definitiva los que no tienen voz. Para darlo a entender fácilmente, la solidaridad sería la traducción moderna de la actitud del buen samaritano que hizo suya la situación del hombre asaltado, herido y abandonado por los bandidos en el camino (cf. Lc 10, 29-37). Hacerse solidario hoy en día con una persona, con un grupo, con un determinado ambiente de vida, con un pueblo, es asumir la situación concreta en la que vive, es formar una comunidad de destino con él, es aceptar los riesgos que conlleva la misma, compartiendo sus sufrimientos, padeciendo con él las injusticias que soporta, pero también conlleva vivir con él, defenderlo y ayudarle a salir de la miseria o de la opresión. En este tipo de solidaridad opcional o voluntaria se produce una asunción mutua de circunstancias y valores: el que se solidariza asume la situación de sufrimiento e injusticia en la que vive el desfavorecido junto con sus valores humanos y éste asume la actividad de promoción y liberación que lleva a cabo el que se solidariza con él junto con sus riquezas humanas. Digamos claramente que semejante solidaridad puede conducir a veces a la muerte. Muchos hombres han pagado con su vida al haber optado

libremente por este tipo de solidaridad. Sin llegar a tanto, la solidaridad puede manifestarse también en la defensa de los intereses de un grupo, o sencillamente ser la expresión manifiesta de la camaradería, de la amistad o del amor[1017]. Sea como fuere, hoy en día, la solidaridad se considera en nuestro mundo y en nuestras sociedades como uno de los «signos de los tiempos» que mayor valoración y acogida tiene entre nuestros contemporáneos:

> «La valoración actual de la solidaridad, cada vez más cualificada y extendida, constituye un signo de los tiempos. La solidaridad recuerda sobre todo la idea de la unidad activa en compartir las situaciones de los demás, en sentirse responsables de cuanto de penoso ocurre a los hermanos, en proyectar y realizar un socorro eficaz»[1018].

La solidaridad es así un principio central en nuestro tiempo. Poco a poco la humanidad va saliendo de su individualismo egoísta y va tomando conciencia de que todos somos responsables de la suerte de los demás y de que lo que le sucede a una persona le afecta al resto y viceversa:

> «En sociología, la solidaridad es un principio central en nuestros días... Se enfrenta al individualismo, cuyo interés se encierra en la conveniencia personal, familiar o de clase. El principio de solidaridad hace que cada uno sienta como personal la suerte de todos, entendiendo por todos: a) el conjunto de los individuos y b) la situación personal de cada uno, lo cual implica la búsqueda del bienestar de modo particular para los más desposeídos de bienes; esta solidaridad se traduce en compartir y en buscar un orden satisfactorio para todos»[1019].

Ya hablamos del principio de «solidaridad humana» de forma somera cuando estudiamos las relaciones solidarias *in solidum*, dentro del apartado sobre el origen filosófico-histórico del término de solidaridad y también,

---

[1017] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.*, 393-394.
[1018] T. GOFFI, «Solidaridad», *art. cit,* 1728.
[1019] A. DE PEDRO HERNÁNDEZ, «Solidaridad», en *Diccionario de términos religiosos y afines,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1990, 232-233. Cf. X. LÉON-DUFOUR, «La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament», *art. cit*., 23, entiende así el principio de solidaridad humana: «es tomar conciencia que una solidaridad "objetiva" une a los hombres entre sí. La persona no es simplemente un individuo yuxtapuesto a otros individuos, es parte integrante de una totalidad».

cuando estudiamos los autores que contribuyeron a desarrollar el concepto de la solidaridad moderna. Y es que, en definitiva, los hombres somos solidarios los unos de los otros, no somos seres aislados y autosuficientes, sino que experimentamos una profunda solidaridad ontológica:

> «Experimentamos la profunda solidaridad que existe entre todos los hombres. Nadie está sólo. La unidad de la humanidad sólo se explica adecuadamente en el horizonte de esta solidaridad universal de origen y de destino. Todos somos solidarios en la convivencia del mismo cosmos material; solidarios en el mismo proceso biológico. Todos compartimos la misma historia humana de éxitos y de fracasos, de amor y de odio, de divisiones violentas y de anhelo de fraternidad universal, la historia de las relaciones con una realidad trascendente llamada Dios. Gracias a esta radical y ontológica solidaridad todos somos responsables de la salvación y la perdición de los demás»[1020].

Somos solidarios en lo bueno y en lo malo, y somos solidarios con los buenos y con los malos. Nuestro destino está unido al de los demás por nuestra propia constitución social ontológica, participando de una forma misteriosa pero real del mismo:

> «Por eso, cuando uno se eleva, eleva solidariamente a todos. Cuando uno se hunde en el abismo de la negación de su humanidad, arrastra consigo a todos. De esta forma, somos solidarios con los sabios, los santos y los místicos de todos los tiempos, a través de los cuales se ha mediatizado la salvación y el misterio autocomunicado de Dios. Pero también somos siempre solidarios con los criminales y los malhechores de todos los tiempos, que han corrompido y contaminado la atmósfera salvífica humana»[1021].

[1020] L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre*, *op. cit.*, 402. Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption*, *op. cit.*, 214, expresa así esta solidaridad humana: «Es preciso sobrepasar el punto de vista individualista: cada uno de nosotros es ciertamente responsable de sus actos en la medida en que son libres; no obstante no existe separadamente de la humanidad en la cual está puesto en el mundo. Los hombres están ligados unos a otros, progresivamente, en su existencia, su destino, su prueba. Ellos se desarrollan y perfeccionan por sus relaciones interpersonales: desde la infancia, por las relaciones con la madre, el padre, los hermanos; después, más allá de la familia, en una sociedad cada vez más amplia; finalmente, en toda la humanidad, que no es una suma de individuos dotados accesoriamente de relaciones; éstas son esenciales para la promoción personal de cada uno».

[1021] L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre*, *op. cit.*, 403. Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption*, *op. cit.*, 214-215, indica que todo lo que ocurre en el mundo afecta a todos los hombres de una u otra manera: «Los hombres ¿no toman conciencia de ese vínculo mutuo que sobrepasa el de las solidaridades más inmediatas de la familia, de la nación, de la clase social? A consecuencia de las comunicaciones múltiples y rápidas establecidas por la ciencia y la técnica modernas, un desorden local, político o económico, repercute en todo el planeta. La guerra entre naciones llega a ser mundial y, al mismo tiempo, civil dentro de las fronteras… El desarreglo de un régimen económico exclusivamente

Ésta es pues, nuestra condición humana histórica. Cada hombre y cada mujer que viene a este mundo participan de ella totalmente, es decir, son solidarios con el resto de personas, tanto en el bien como en el mal, tanto en la gracia como en el pecado (des-gracia). En virtud de esta solidaridad, el aumento o descenso en el mundo del bien y del mal, de la gracia y del pecado, nos afectan a todos, pues, mis acciones repercuten en los demás y las suyas en mí[1022]. Por último, significar que a nivel teológico, a la solidaridad del hombre en el pecado por un lado y en la gracia por otro, se la ha denominado la doble solidaridad en Adán y en Cristo, pues, las acciones de Adán y de Cristo afectan a todos los seres humanos. Así como la condición de los hombres viene determinada por la acción de Adán que da lugar a una solidaridad de todos en el pecado (solidaridad en Adán), así también la nueva condición humana viene determinada por la acción de Cristo que posibilita una solidaridad de todos en la gracia (solidaridad en Cristo). Adán es el iniciador de una humanidad entregada al pecado y a la muerte y Cristo es el iniciador de una humanidad nueva abierta a la gracia y a la vida. Tal es la obra de Cristo en su oposición a la de Adán, donde la acción de Cristo abole la acción de Adán (cf. Rom 5, 12-19; 1 Cor 15, 21-22)[1023]. Más adelante veremos cómo se puede entender esta acción salvífica

---

ordenado a la consecución de ganancias pesa sobre el conjunto de los trabajadores e incluso sobre los que disfrutan de él. Pero incluso a través de este desgarramiento la humanidad descubre en ella una solidaridad de base y una aspiración a la unidad superando todos los antagonismos».

[1022] Cf. L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre, op. cit.*, 402, donde el autor dice: «Al venir al mundo nos ligamos solidariamente a la situación que encontramos. Tal situación penetra hasta lo más íntimo de nuestro ser; participamos de su pecado y de su gracia, del espíritu del tiempo, de sus problemas y anhelos. Y si la situación influye en nosotros y nos marca, también nosotros influimos y contribuimos a crear el mundo circundante, no sólo en el plano de las relaciones humanas y en el de la cultura, sino también con nuestra postura ante Dios, bien como apertura y acogida, o bien como cerrazón y rechazo»; L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption, op. cit.*, 215, señala una solidaridad original de todos los hombres: «Más profundamente que esos vínculos perceptibles de la experiencia humana, una solidaridad original estrecha a todos los hombres… La creación y la vocación divina a la unidad espiritual hace que todos estemos juntos en la existencia, en el destino, en la prueba. Esta unión originaria no puede dejar de tener una profunda repercusión sobre la situación concreta de la humanidad, ciertamente para el bien, pero también para el mal».

[1023] Cf. *supra*, «2.4.2.b. La existencia como solidaridad en el pecado y la solidaridad en Adán», 435-436, e *infra*, «5.2. La nueva solidaridad humana en Cristo», 499-501. Para un estudio exegético del texto de

de Cristo a través de la categoría que proponemos: la «solidaridad unitiva» de Cristo.

3.2.- Insuficiencia de la «solidaridad humana» para explicar el misterio de la salvación

La «solidaridad humana», con todas las posibilidades que presenta y que acabamos de ver, no puede ser empleada por sí sola para intentar explicar o iluminar el misterio de la redención y de la salvación. La razón es obvia. El que un hombre se solidarice en todo con la situación de una persona, ambiente, grupo o pueblo desfavorecido quiere decir que comparte con él su misma situación y que puede llegar incluso hasta la muerte en su intento por cambiarla y transmutarla en beneficio de esa persona o pueblo, pero no quiere decir en absoluto que con su solidaridad cambie necesariamente la situación en la que viven esas personas. Centrándonos ahora en la persona de Cristo podemos decir que si Cristo quería salvar a la humanidad no podía basar su acción «sólo» en esta «solidaridad humana» con los hombres, asumiendo totalmente su naturaleza y condición histórica incluso hasta llegar a la muerte. Esto es fundamental pero resulta insuficiente, pues, es imposible vencer el pecado y la muerte tan sólo solidarizándose con los hombres. Esta misión excede

---

Rom 5, 12-21, cf. F.-J. LEENHARDT, *L'Épître de Saint Paul aux Romains*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1957, 81-87; K. KERTELGE, *Carta a los Romanos*, Herder, Barcelona 1973, 105-113; O. KUSS, *Carta a los Romanos, Cartas a los Corintios, Carta a los Gálatas*, Herder, Barcelona 1976, 80-84; U. WILCKENS, *La Carta a los Romanos*, vol. I: Rom 1-5, Sígueme, Salamanca 1989, 372-410, con abundante bibliografía; CH. PERROT, *La carta a los Romanos*, Cuadernos Bíblicos 65, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1990, 33-35; S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, Cerf, Paris 2002, 358-388, con abundante bibliografía; J. A. FITZMYER, «Carta a los Romanos», en R. E. BROWN-J. A. FITZMYER-R. E. MURPHY (dirs.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004, 383-386. Véase también: P. SCHOONENBERG, «El hombre en pecado», en J. FEINER-M. LÖHRER (dirs.), MS, vol. II/2 (1970) 1001-1005; F. PASTOR RAMOS, *Para mí, vivir es Cristo*, *op. cit.*, 140-144.

las competencias de la mera «solidaridad humana» de Cristo[1024]. Si Cristo no realiza otra acción a partir de esa «solidaridad humana» podemos decir con toda seguridad que no se puede realizar nuestra salvación. Hace falta que nos comunique la «solidaridad divina» que tiene desde siempre con la Trinidad. Ello es posible, como veremos, gracias, en primer lugar, a su identificación y unión con todos los hombres en la encarnación y, en segundo lugar, a la consecución de la salvación en su humanidad a través de su vida, muerte y resurrección, fundamentándose todo ello en la constitución íntima de Cristo, es decir, en el misterio mismo de su ser hombre-Dios. En último término, la posibilidad de que podamos ser salvados radica en que nos comunica su «solidaridad divina» a través de su unión y de su «solidaridad humana» con nosotros. Así pues, la «solidaridad humana» de Cristo no es explicación suficiente del misterio de la salvación, pero sí que resulta necesaria, ya que la «solidaridad divina» se proyecta sobre una estructura de «solidaridad humana» que, de hecho, es la que rige la vida de los hombres. Es decir, la comunicación de la «solidaridad divina» de Cristo no se explica al margen del misterioso hecho de la solidaridad interhumana[1025]. Es, pues, preciso que en Cristo se den las dos solidaridades, la divina y la humana, para que pueda llevarse a cabo la salvación de la humanidad.

3.3.- La doble solidaridad de Cristo

Es en la historia humana donde el Logos increado, el Hijo de Dios, se encarna en Jesús de Nazaret, participando de una doble

[1024] Por eso dice L. BOUYER, *Le Fils éternel, op. cit.,* 479: «hay bastante más entre él (Cristo) y nosotros que la simple solidaridad natural que existe entre todos nosotros».
[1025] Cf. E. AZNAR, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 581-583; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología,* Vol. II, BAC, Madrid 2006, 190-191.

solidaridad. Por su origen divino, Cristo es solidario de la vida y comunión trinitaria con el Padre y el Espíritu Santo, con todo lo que ello conlleva de plenitud, gozo y felicidad eternas. Sería su «solidaridad divina». Por su origen humano, Cristo es solidario con la vida de los hombres de este mundo en las condiciones y circunstancias concretas de su historia, con todo lo que ello conlleva de limitación, sufrimiento, caducidad y muerte. Sería su «solidaridad humana». Así pues, Cristo, mediante su encarnación, participa a la vez de las dos solidaridades, la divina y la humana, al ser a la vez «consustancial a Dios (al Padre) y consustancial al hombre (a nosotros)», «verdadero Dios y verdadero hombre» -como dice el concilio de Calcedonia (451)[1026]-, o dicho con palabras más modernas, Cristo es «Dios en su ser hombre»[1027] o «Dios en un hombre»[1028]. Para intentar iluminar este misterio se utiliza el concepto de la «unión hipostática», que es el término técnico empleado en teología para designar la unión de las dos

[1026] Cf. DH-301, 302 : «(*Definición*) Siguiendo, pues, a los santos Padres, enseñamos unánimemente que hay que confesar a un solo y mismo Hijo y Señor nuestro Jesucristo: perfecto en la divinidad, y perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios, y verdaderamente hombre 'compuesto' de alma racional y cuerpo; consustancial al Padre según la divinidad, y consustancial con nosotros según la humanidad, en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado (*cf. Heb 4,15*); engendrado del Padre antes de los siglos según la divinidad, y en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, la madre de Dios, según la humanidad; que se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación. La diferencia de naturalezas de ningún modo queda suprimida por su unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido, en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres». Debemos indicar que, hay un error en la cita de la carta a los Hebreos. Pone «Heb 4, 5» cuando la cita es de «Heb 4,15»; N. P. TANNER, *Los concilios de la Iglesia,* BAC, Madrid 2003, 40; F. CANALS VIDAL, *Los siete primeros concilios. La formulación de la ortodoxia católica,* Editorial Scire, Barcelona 2003, 123-124; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.,* 416-418; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit.*, 266-268. Para una crítica y comprensión de la fórmula de Calcedonia desde la cristología actual, cf. G. URÍBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea,* San Pablo-U. P. Comillas, Madrid 2008, «Leyendo el concilio de Calcedonia y siguiendo su estela», 103-145.

[1027] La expresión se debe a J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.*, 465, el cual explicando la doble naturaleza de Cristo dice: «Jesús no es Dios y hombre, sino Dios en su ser hombre».

[1028] La expresión aparece en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit.,* 274, cuando habla de la repercusión del concilio de Calcedonia, no sólo en la cristología sino en todo el cristianismo, fijando la forma específica de relación de Dios con el hombre a la luz de la unión por excelencia, que es la unión hipostática de Dios con el hombre en Cristo: «Frente a una afirmación excesiva de la transcendencia, la encarnación sitúa a *Dios en un hombre* y, frente a una afirmación excesiva de la inmanencia, afirma la soberanía de la iniciativa y de la potestad divinas». La cursiva es nuestra.

naturalezas, divina y humana, en la única persona de Jesucristo[1029]. De esta forma, de la misma manera que en Cristo se da la unión de las dos naturalezas, la divina y la humana, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación[1030], se produce también la unidad de las dos solidaridades, la divina y la humana, en su única persona, a las que nos vamos a referir a continuación.

a) *La solidaridad humana*

La solidaridad de Cristo con el hombre es plena, es decir, ha asumido una solidaridad auténtica, de naturaleza y de condición, con los hombres, y esto porque «se hizo verdaderamente uno de nosotros, en todo semejante a nosotros excepto en el pecado» (GS 22,2; cf. Heb 4,15)[1031]. De esta forma, Cristo es solidario con nosotros en todo, menos en el pecado, pues, su solidaridad con nosotros no le hace pecador, ya que en él no hay pecado, aunque se ve afectado por él, asumiéndolo y padeciéndolo en su persona. Así, se sitúa dentro de la solidaridad universal y ontológica de los hombres, viviendo como un hombre entre los demás hombres. Por una parte, asumió la naturaleza humana tal como se encontraba, es decir,

[1029] Sólo el concilio II de Constantinopla (553) emplea la terminología de la «unión hipostática» (Cf. DH-424, 425, 428, 429, 430, donde se confiesa que la unión de Dios Verbo con la carne animada de alma racional e inteligente se hizo según composición o según hipóstasis). L. ULLRICH, «Unión hipostática», en W. BEINERT (dir.), DTD, 733, la define como sigue: «La expresión *unión hipostática* significa literalmente *unión personal*, o *unidad subjetiva*, y designa la unión o unidad de divinidad y humanidad en la segunda persona divina, el Hijo de Dios». Para una comprensión global del término, cf. *Ibid.*, 733-741; Para una interpretación moderna de la unión hipostática, cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit.*, 450-456.

[1030] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit.*, 268, indica que lo decisivo del texto de Calcedonia es que lo refiere todo a la unidad de la persona de Cristo: «Todas las dualidades afirmadas a continuación no son partes materiales sino momentos trascendentales de un sujeto histórico concreto. Las dos naturalezas son realidades que no se superponen ni se confunden con la unión, sino que, manteniendo cada una su consistencia óntica y dinámica, ambas constituyen la única hipóstasis o persona de Cristo».

[1031] Cf. F. PASTOR RAMOS, *La Salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit.*, 113, así lo indica: «El Hijo asume la condición humana libremente. Se coloca en una "semejanza de la carne de pecado" (Rom 8, 3). Lo cual no significa una forma de ser parecida a la del hombre, sino precisamente lo contrario: una condición igual que la del hombre. Es afectado personalmente por las consecuencias de esa condición y las vive con plenitud».

sometida al pecado y a la muerte. Y, aunque en él no hay pecado ni lo puede haber, se vio afectado por él, asumiendo y sufriendo en sí mismo las consecuencias de los pecados de los hombres[1032]. Por otra parte, asumió la historia del hombre en su totalidad siendo participante de la misma. Nació en una familia concreta y pobre en un rincón de Palestina bajo la ocupación del imperio romano y sometido a la ley como los demás israelitas, fue cuidado y atendido de pequeño por sus padres, fue educado y estuvo sujeto a la obediencia, tuvo amigos, trabajó con sus propias manos, experimentó las necesidades comunes de las personas: comer, beber, dormir, etc., anunció el reino de Dios con obras y palabras, entró en conflicto con las autoridades religiosas y civiles de su tiempo, fue traicionado por uno de sus discípulos, acusado, torturado y finalmente condenado a morir en una cruz. Es decir, por una parte, asumió la naturaleza humana tal y como estaba, sometida al pecado y a la muerte y, por otra, asumió plenamente lo que significa una existencia histórica encarnada[1033]. Se dejó afectar por las circunstancias históricas de su tiempo, entrando en el juego de las interrelaciones y de las libertades entre las distintas personas. Esta asunción solidaria de la naturaleza humana y de las circunstancias históricas permite entender por qué Jesús tuvo que morir. En primer lugar, la naturaleza humana es mortal, luego Jesús al asumirla y solidarizarse con nosotros debía pasar por la muerte, como cualquier hombre que viene a este

[1032] Cf F. PASTOR RAMOS, «Cruz de Cristo y cruz del cristiano según San Pablo», *art. cit.,* 49, dice al respecto: «Jesús es solidario con nosotros en todo, excepto en el pecado, aunque asume las consecuencias de éste»; L. RICHARD, *Le Mystère de la rédemption, op. cit.,* 239, afirma: «Ciertamente, el Verbo encarnado no puede ser hecho pecador por esta solidaridad en Adán, pero por ella está efectivamente bajo el régimen del pecado, sometido a todas sus consecuencias humillantes y dolorosas»; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «La soteriología contemporánea», *art. cit.,* 283.

[1033] Cf. F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.,* 477, lo expresa así: «El Dios encarnado asume la condición humana y se hace inmanente a nuestra historia –aunque no disponible-, mutable –aunque no inconsistente-, pasible –aunque no masoquista-. Su condición humana no le hace perfecto en la trascendencia, en la inmutabilidad. Su perfección está en la asunción de todo lo que es plenamente humano y en la plena solidaridad con los seres humanos en todo, menos en el pecado, menos en lo que es inhumano. En él se juntan sin confundirse la perfección divina y la perfección humana, pero la que aparece es la humanidad».

mundo[1034]. Además, al entrar en una historia marcada por el pecado, cabe la posibilidad de que entre los hombres surjan la envidia, los intereses egoístas, el enfrentamiento, la traición, la violencia y el asesinato. Eso fue lo que sucedió en su caso[1035]. Así, podemos decir que Jesús, al solidarizarse con nosotros, murió porque los hombres morimos y también porque los hombres matamos[1036]. Por otra parte, si Cristo quería redimir al hombre completamente tenía que asumir también la muerte, ya que como reza el antiguo axioma soteriológico de los Padres: «lo que no es asumido no es redimido»[1037], pues, lo que no es integrado en la propia persona de Cristo, queda bajo el poder del pecado y sin redención. De esta forma, la solidaridad de Jesús con nosotros es total, va hasta la muerte[1038].

[1034] Cf. F. PASTOR RAMOS, «Cruz de Cristo y cruz del cristiano según San Pablo», *art. cit.,* 49, así lo indica: «Rasgo máximo de esta solidaridad es la muerte. Una vez acontecida la Encarnación, la muerte fluye como una necesidad de ser hombre completo. Si no se hubiera dado esta muerte, podría tenerse la impresión de que el Hijo no era del todo hombre»; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «La soteriología contemporánea», *art. cit.,* 283, dice al respecto: «Jesús ha entrado en la historia humana para ser 'Emmanuel', Dios con nosotros. Y lo ha sido con todas las consecuencias. Ha existido bajo la ley, sometido a las consecuencias de los pecados de los hombres. Dios se ha querido hermano nuestro hasta la muerte, como forma expresiva de su radical solidaridad de naturaleza y destino con nosotros»; *Ibid.,* 290.

[1035] Cf. I. ELLACURÍA, « ¿Por qué muere Jesús y por qué lo matan?», en *Escritos Teológicos,* tomo II, UCA, San Salvador 2000, 86-87, dice al respecto: «A Jesús lo mataron por la vida que llevó… No fue ocasional que la vida de Jesús fuese como fue; como tampoco fue ocasional que esa vida lo llevara a la muerte que tuvo. La lucha por el reino de Dios suponía, necesariamente, una lucha a favor del hombre oprimido de manera injusta. Esta lucha debía llevar, necesariamente, al enfrentamiento con los responsables de la opresión. Por eso murió»; E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo,* Sígueme, Salamanca 1984, 459, nota 171, indica en este sentido: «La investigación crítica reciente vuelve a afirmar un nexo objetivo entre la actuación de Jesús y el violento final de su vida. Así, pues, la muerte de Jesús es una consecuencia de su misión y de su actuación mesiánica»; R. BLÁZQUEZ, *Jesús, el Evangelio de Dios,* Edibesa, Madrid 2007, 216-218, indica que el motivo de la muerte de Jesús fue consecuencia de la vida que llevó, de su comportamiento muchas veces enfrentado a los dirigentes religiosos y con el que reivindicaba su mesianidad; O. DA SPINETOLL, «El sentido de la cruz en la carta a los Hebreos. Alcance histórico e interpretación teológica», *art. cit.,* 151, va en la misma línea.

[1036] Puede verse la idea y la frase exacta en J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, op. cit.,* 135: «Jesús muere no sólo por que los hombres matamos, sino también porque los hombres morimos».

[1037] Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Epist.* 101, I, 32: «Porque lo que no ha sido asumido no ha sido sanado, pero lo que se une a Dios, eso queda salvado» (SCh 208, 50-51). O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit.,* 545, cita mal la obra de Gregorio Nacianceno. Escribe *Epist.* 101, 7, 32, cuando en realidad es *Epist.* 101, I, 32.

[1038] Cf. M. DENEKEN, *Le salud par la croix, op. cit.,* 323, así lo indica: «En toda lógica, según la elección radical que preside en la encarnación, la solidaridad funcionará hasta en la muerte. Ella no es probablemente total sino porque ha ido hasta la muerte»; F. PASTOR RAMOS, «Por qué y cómo la muerte de Cristo nos ha salvado», *art. cit.,* 184, dice al respecto: «Rasgo básico de esta solidaridad e identificación es la muerte. Una vez que Cristo es un hombre completo –aquí radica el misterio mayor-, comparte la suerte humana en todo, hasta en el morir. Es una consecuencia de haber asimilado en la Encarnación el destino humano hasta en sus aspectos más oscuros. De ahí que Jesús hubiere de pasar por

b) *La solidaridad divina*

Este apartado no pretende ser una síntesis del tratado sobre la Trinidad, sino tan sólo quiere señalar que Cristo es solidario de la vida de Dios desde siempre, con el fin de explicar más tarde cómo comunica esta solidaridad a los hombres. Sobre la «solidaridad divina» de Cristo no se puede decir demasiado ya que nos adentramos en la vida de Dios, en su unidad y trinidad, en sus relaciones eternas intratrinitarias, todo lo cual es un auténtico misterio, pues, «el modo concreto de la unidad trinitaria en la diversidad simultánea de las personas es para nosotros un misterio irreductible»[1039]. En esta comunión y solidaridad divinas, el *Padre* es el donante y el enviante puro. Es, por tanto, el origen no originado del amor, fuente pura, efusión pura. Es la fuente, raíz y principio de toda la divinidad, pero lo es sólo en cuanto relacionado con el Hijo y el Espíritu Santo, y sólo con ellos y en relación a ellos es el principio de todas las cosas[1040]. Así, en

---

ella para que su realidad humana fuese auténtica»; ID., «Cruz de Cristo y cruz del cristiano según San Pablo», *art. cit*., 49, y ID., *La Salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit.,* 113, expresan la misma idea; L. RICHARD, *Le Mystère de la Redemption, op. cit.,* 238, indica esta solidaridad plena de Jesús: « (Cristo) se asimila a nosotros tanto como es posible… El Verbo se convierte primero en un hombre en el seno de la humanidad que él abraza: está en el mundo, viene a experimentar la vida humana, el drama humano, el sufrimiento y la muerte humanas. Así entra a fondo en la solidaridad de base de nuestras vidas, donde se realiza la promoción personal de cada uno».

[1039] W. KASPER, *El Dios de Jesucristo,* Sígueme, Salamanca, [3]1990, 349-350. Y es que no se puede partir de la «solidaridad humana» para explicar la «solidaridad divina», «ya que la unidad-*communio* trinitaria difiere sustancialmente de la unidad-*communio* entre seres humanos en que es unidad en una misma esencia y no simple comunidad de diversas esencias» (*Ibid.,* 349). Sobre el tema de las relaciones en la Trinidad inmanente puede verse: J. M. ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios uno y trino,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1993, 636-638; ID., *Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo,* Secretariado Trinitario, Salamanca 2008, 209-220; L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, 297-355; ID., *La Trinidad misterio de comunión,* Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 137-165; J. M. MARTÍNEZ DE ILARDUIA, *Perijóresis: Dios, comunión de personas, modelo de toda comunidad,* Editorial Frontera, Vitoria 2000, 43-49; J. A. SAYÉS, *La Trinidad. Misterio de Salvación,* Ediciones Palabra, Madrid 2000, 225-235; G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad,* Herder, Barcelona 2001, 223-266; ID., *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo,* Sal Terrae, Santander 2002, 27-38; B. BOBRINSKOY, *El Misterio de la Trinidad. Curso de teología ortodoxa,* Secretariado Trinitario, Salamanca 2008, 289-308.

[1040] Cf. B. BOBRINSKOY, *El Misterio de la Trinidad. Curso de teología ortodoxa, op. cit.,* 293-294, hablando sobre la monarquía del Padre dice: «El fundamento de la unidad es el Padre, del que proceden y al que acceden las otras dos hipóstasis… Su característica inalienable es el hecho de ser fuente del Hijo y del Espíritu. La monarquía del Padre afirma necesariamente la procedencia intemporal del Hijo y del

la dinámica del amor, el Padre es el don primordial, el que da fundamento y sostén a la entera *communio* divina como acontecimiento del amor, aunque nunca está sin el Hijo (y el Espíritu) a quien (quienes) se entrega[1041]. En definitiva, «el *Padre* está orientado, como puro don, totalmente hacia el Hijo y hacia el Espíritu y está constituido en este ser-relación»[1042]. El *Hijo* es justamente Hijo, porque recibe toda su naturaleza y todo su ser de manos del Padre. Recibe del Padre la condición divina, la gloria, el poder, pero no para quedárselos egoísticamente en sí mismo, sino para entregarlos de nuevo al Padre. El Hijo, en la dinámica del amor, es «existencia como recepción»[1043], pero es de tal forma recepción del don del Padre, que reconoce este don como tal y, al hacerlo, lo devuelve o, mejor aún, lo tras-pasa. El Hijo al recibirse del Padre, hace que el don de éste alcance su meta, reconociéndolo agradecido, por eso lo devuelve y así hace que el Padre sea Padre. Pero el Hijo no es solamente «ser en la recepción», «ser en la devolución», sino que es también «ser en el tras-paso» (al Espíritu) y, por ello, es principio de comunicación (Logos), siendo así más aún «imagen del Padre». Con ello nos encontramos ya en las características del Espíritu[1044]. En definitiva, «el *Hijo* recibe la vida divina como don; así, él es totalmente relación desde el Padre y como quien está frente a él, es su "otro". Esto, empero, sólo es posible porque el Padre y el Hijo, en su alteridad, están

---

Espíritu. El Padre distingue las personas divinas del Hijo y del Espíritu y les da su ser coeterno, les aporta su sustancia, su ser inagotable en el misterio del engendramiento y procesión de las dos personas que tienen *la misma* naturaleza divina que el Padre (no parecida, lo cual sería triteísmo, sino la misma)».

[1041] Cf. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad, op. cit.,* 256; ID., *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo, op. cit.,* 36; L. LADARIA, *La Trinidad misterio de comunión, op. cit.,* 159.

[1042] G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad, op. cit.,* 262.

[1043] H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia,* Guadarrama, Madrid, ^{2}1964, 39.

[1044] Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo, op. cit.,* 350; J. A. SAYÉS, *La Trinidad. Misterio de Salvación, op. cit.* 226; G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad, op. cit.,* 257-258; ID., *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo, op. cit.,* 36; L. LADARIA, *La Trinidad misterio de comunión, op. cit.,* 160.

unidos a través de la relación con el Espíritu»[1045]. Por último, el *Espíritu Santo*, en la dinámica del amor, es por una parte pura recepción, en cuanto recibe el don del Padre y, de manera diferente, el del Hijo, volviéndose en el amor hacia ellos, en gratitud y glorificación. El amor recibido del Padre y del Hijo, es devuelto por el Espíritu a ambos. Por otra parte, el Espíritu es como el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo, que obra su unidad y su ser-uno. Él es «el tercero», que reúne la «diferenciación» existente del Padre y del Hijo en un vínculo de unidad que une a ambos en el nosotros común, siendo al mismo tiempo, el factor que hace desbordar más allá del yo y el tú el amor que Dios es en sí. Es decir, el Espíritu, en primer lugar, no es nada por sí mismo; es puro regalo, don, recepción gratuita y, de esta forma, es pura plenitud, alegría y dicha eterna, en una perfección plena sin fin. Y, en segundo lugar, en él y por él Dios es desde la eternidad puro desbordamiento más allá de sí mismo[1046]. En definitiva, podemos decir que «el *Espíritu Santo* se recibe como amor entre el Padre y el Hijo, como don común, pues, pero que no es solamente "resultado", sino que, al mismo tiempo, como "el tercero", posibilita y garantiza la relación entre ellos. De ese modo, él "despierta" también la unión de amor entre ambos; él los tiene en cierto modo "ante" sí y es amado por ambos como tercero; de ese modo, está constituido por la relación de ambos hacia él y de él hacia ambos»[1047]. Así, cada una de las tres hipóstasis en que subsiste el único amor de Dios sólo se puede concebir en relación con las otros dos, y la comunión perfecta

[1045] G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad, op. cit.,* 262. Cf. J. M. ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios uno y trino, op. cit.,* 637, lo explicita así: «Lo propio del Hijo es recibir la substancia y la vida divinas, pero no para sí mismo sino para expresarla como exigencia entregada, juntamente con el Padre, en la expresión de ambos: en el Espíritu de la Verdad y del Amor, a fin de que ese Espíritu sea Abrazo que los una y el Don que se derrama gratuitamente sobre los muchos hermanos».
[1046] Cf. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad, op. cit.*, 258-259; ID., *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo, op. cit.,* 35; W. KASPER, *El Dios de Jesucristo, op. cit.,* 350; J. A. SAYÉS, *La Trinidad. Misterio de Salvación, op. cit.,* 230-231; L. LADARIA, *La Trinidad misterio de comunión, op. cit.,* 160.
[1047] G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad, op. cit.,* 262.

en la única esencia de Dios conlleva diferencias en el modo de posesión de esa esencia de la que las tres personas divinas son solidarias. El Padre como autodonación pura no puede ser sin el Hijo que recibe. El Hijo lo recibe todo del Padre y, sólo «es» recibiendo todo del Padre y entregándose totalmente a Él. Este amor recíproco tiende a desbordarse en un tercero, el Espíritu Santo, cuyo amor es pura recepción y cuyo ser consiste en recibir del amor común del Padre y el Hijo. De esta forma, las tres personas divinas son relacionalidad pura, pues, la relación es el constitutivo esencial de cada persona. En las relaciones que se establecen entre las mismas subsiste la única esencia de Dios de un modo instransferiblemente diverso para cada una[1048]. Luego, la esencia divina no tiene su existencia autónoma ni «en sí» ni por encima de las tres personas o en forma paralela, sino que es aquello que acontece «en» y «entre» las tres personas, es decir, aquello que es realizado en y por las tres personas en común, cada una de una manera distinta. Por ello, la esencia divina es la realización de la comunión de las personas divinas:

> «Con ello, la esencia divina una *es communio*; esta esencia existe solamente *en el intercambio* del Padre, Hijo y Espíritu. Cada una de las personas divinas se orienta extáticamente hacia la otra, y esto de forma correlativa, en cuanto cada una de ellas da, al tiempo que recibe: *el Padre* realiza su propio ser en cuanto se regala totalmente al otro, al Hijo, poseyendo así su divinidad sólo "como dada", pero recibiendo también justamente de ese modo de parte del Hijo su ser-padre; *el Hijo*, en cuanto se recibe a sí mismo totalmente desde el Padre y le da "gloria"; *el Espíritu*, en cuanto se recibe a sí mismo como "el tercero" a partir de la relación entre el Padre y el Hijo, glorificando a la vez a ambos. De esta manera, las tres personas en Dios no tienen la existencia autónoma en una

[1048] Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo, op. cit.,* 350-351; L. LADARIA, *La Trinidad misterio de comunión, op. cit.,* 141-161; J. A. SAYÉS, *La Trinidad. Misterio de Salvación, op. cit.,* 232, 234; G. PIANA, «Solidaridad», en F. COMPAGNONI-G. PIANA-S. PRIVITERA (dirs.), NDTM., 1732, indica esta relacionalidad y comunión entre las personas divinas: «El misterio trinitario encuentra aquí su significado último. Es el misterio de un Dios que vive en comunión de personas, las cuales se constituyen en el recíproco darse… La solidaridad, en cuanto valor teologal, hunde, pues, sus raíces en la naturaleza misma de Dios»; ID., «Solidaridad», en L. PACOMIO-V. MANCUSO (dirs.), DTE, 929: «El misterio trinitario da razón en términos absolutos de esta verdad: el Dios de la fe cristiana es un Dios que vive en comunión de personas, que se constituyen en su donación recíproca… Esta solidaridad es el fundamento y el modelo de las mismas relaciones humanas».

> *oposición* de una a la otra, sino solamente una desde la otra, junto a la otra y hacia la otra. Cada una de las tres personas refleja así, a su modo, la totalidad del acontecer trinitario»[1049].

Respecto de la base económico-salvífica de la Trinidad[1050] hay que decir que, en la historia de la salvación, el *Padre* aparece siempre como el fundamento primordial del amor, tanto para Jesucristo (cf. Jn 17,24), para el Espíritu (cf. Jn 15,26), como para los hombres (cf. Sant 1,17). El Padre además es el origen de las misiones de las otras dos personas divinas: el Hijo y el Espíritu han sido enviados por él al mundo para llevar a cabo su cometido salvífico. Por otra parte, el Padre aparece como la meta y fin de la creación, hacia el cual todo camina, y en quien el Reino llega a su plenitud (cf. 1 Cor 15,28)[1051]. *Jesucristo* proviene del Padre y se debe a él, ha sido enviado por él al mundo y obra por mandato suyo. Es la palabra del Padre, su «imagen» (Col 1,15) y manifestación en la historia (Jn 14,9), que va hasta el extremo de las posibilidades divinas (Mc 15,34) y así «libera» al Espíritu (Jn 19,30) y da gloria al Padre (Jn 7, 18). Jesús, como Hijo, se autodiferencia del Padre a quien reconoce como mayor que él (Jn 14,28) y de quien procede su mensaje (Jn 14,24). El Padre es el único bueno (Mc 10,18), el que determina el Reino y la historia (Mc 13,32 pp.; Mt 20,23 pp.), aquel a quien se somete la voluntad de Jesús (Mc 14,36). Y es precisamente en la diferencia y en la obediencia como Jesús se manifiesta como Hijo, porque él es Hijo de Dios Padre haciendo que Dios Padre reine. No es sólo que el ser Hijo de Jesús esté en completa dependencia del ser Padre de Dios, sino que ese ser Padre de Dios sólo se realiza a través de la

---

[1049] G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad, op. cit.,* 230-232.

[1050] Cf. L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad, op. cit.,* 43-113; ID., *La Trinidad misterio de comunión, op. cit.,* 159-160; G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad, op. cit.,* 256-261; J. A. SAYÉS, *La Trinidad. Misterio de Salvación, op. cit.,* 59-113; J. M. MARTÍNEZ DE ILARDUIA, *Perijóresis: Dios, comunión de personas, modelo de toda comunidad, op. cit.,* 25-42; B. BOBRINSKOY, *El Misterio de la Trinidad. Curso de teología ortodoxa, op. cit.,* 78-116.

[1051] Cf. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad, op. cit.,* 256-257; L. LADARIA., *La Trinidad misterio de comunión, op. cit.,* 159.

perfecta obediencia y entrega del Hijo. El reinado del Hijo consiste en anunciar el reinado del Padre al que, por medio de su obediencia, le da plenitud[1052]. El *Espíritu* ya en el Antiguo Testamento, es el "éxtasis" de Dios, quien a través del cual impulsa también a la creación más allá de sus posibilidades naturales, llegando incluso a resucitar muertos para la vida (cf. Ez 37). En el Nuevo Testamento se vuelve a retomar esta idea: el Espíritu es quien «impulsa» desde el principio a Jesús para que lleve a cabo su misión, recibiendo al mismo tiempo de él (cf. Jn 16,14). Así se abre para los creyentes la totalidad del acontecimiento de Cristo, siendo «impulsados» por el Espíritu al seguimiento, a la misión, al servicio mutuo, al amor y hasta la resurrección. De esta forma, el Espíritu está siempre orientado hacia algo «mayor» y guía siempre más allá, hacia una comunión cada vez más amplia, reflejo y sacramento de la comunión primordial que es Dios[1053].

En esta comunión que apenas hemos insinuado, cada una de las personas divinas realiza de manera propia la vida divina. La Trinidad es un nudo de relaciones en la que cada una de las personas es ininteligible sin las otras. El Padre no sólo engendra al Hijo, sino que le entrega su Reino para recibirlo de nuevo de él. El Hijo no sólo es engendrado, sino que es obediente al Padre glorificándolo como único Dios. El Espíritu no sólo es espirado, sino que llena al Hijo y lo glorifica en su obediencia al Padre. Lo propiamente esencial de Dios siempre está mediado por lo propio de las personas. Dios es omnipotente porque existe el Padre en quien se funda todo don. Dios es verdad y amor redentor porque existe el Hijo a quien el

[1052] Cf. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad, op. cit.,* 258; L. LADARIA., *La Trinidad misterio de comunión, op. cit.,* 160. Todos los datos apuntados corresponden a la experiencia histórico-salvífica de Jesucristo, por lo que no nos extendemos en ellos, pudiéndose encontrar en los manuales de cristología.

[1053] Cf. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad, op. cit.,* 261; L. LADARIA., *La Trinidad misterio de comunión, op. cit.,* 160.

Padre se regala y en quien nos da acceso a su vida íntima. Dios es amor y lleva a plenitud porque existe el Espíritu Santo, que resume la dinámica del amor y la lleva a plenitud. Podemos afirmar que hay una relación particular de la criatura con cada persona, sin que por ello se distribuya entre las diferentes personas las propiedades y el obrar del Dios uno, sino que es siempre el Dios uno el que existe y obra en forma personal. El Dios uno es conocido como Padre por el Hijo en el Espíritu Santo y, conocer a Dios es entrar en su eterna vida de amor.

Visto lo anterior podemos decir que, por su origen divino, Cristo es solidario de esta vida y comunión divina desde toda la eternidad y goza de todas la prerrogativas de la misma. En su encarnación y en su despliegue histórico lleva consigo esta «solidaridad divina» (cf. Col 2,9)[1054], por lo que introduce una «novedad» en el mundo: por primera vez en la historia humana un hombre –que al mismo tiempo es Dios- participa de la solidaridad plena con Dios, la cual quiere hacerla extensible a toda la humanidad al solidarizase con ella, para posibilitar así su salvación[1055]. El

[1054] Cf. L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre, op. cit.,* 403, subraya la «solidaridad divina» de Cristo preferentemente a través del despliegue de su encarnación en la historia. Ello no contradice su «solidaridad divina» desde el momento mismo de su encarnación y desde toda la eternidad; G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad, op. cit.,* 382-383, indica al respecto: «Él asume la humanidad *de tal modo* que vive en el tiempo de la manera en que realiza ya siempre su vida como Hijo de Dios en la eternidad, es decir, viviendo desde el Padre y hacia el Padre, unido a él en el Espíritu. Lo que el Hijo es en la vida eterna de Dios y cómo lo es, eso mismo lo realiza ahora de manera finita y creada en la historia. Como "el otro" del Padre, puede incorporar "lo otro" de la creación en su propio movimiento vital: vida en la recepción y en la devolución del don, en gratitud y adoración, vida en la comunidad del Espíritu».

[1055] Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana, op. cit.,* 177, 178, lo expresa claramente: «Entonces, sobre la tierra, empieza a existir algo que nunca podría el hombre haber soñado y que va a ser capaz de romper la tremenda cadena de la impotencia humana. Por fin hay un hombre que, al mismo tiempo, es Dios, es decir, que tiene fuerza para romper, desde dentro mismo de esa condición humana, nuestra impotencia, abriéndola a la posibilidad de una realización infinita… Por eso Cristo libera; por eso Cristo salva. El íntimo mecanismo de esta salvación escapa, naturalmente, a nuestra comprensión, incluso a nuestra capacidad de expresión»; F. PASTOR RAMOS, «Por qué y cómo la muerte de Cristo nos ha salvado», *art. cit.,* 184, dice al respecto: «A partir de ese momento –hablando en un esquema cronológico convencional– la humanidad, en cuanto Jesús es miembro de ella con pleno derecho, ha establecido una relación con Dios distinta, relación de intimidad y participación en la vida divina»; ID., *Para mí, vivir es Cristo, op. cit.,* 146: « (Cristo) ha abierto a los seres humanos nuevas posibilidades que antes no tenían. Ha creado una situación del todo

problema consiste en explicar cómo realiza Cristo precisamente esto, hacer extensible a toda la humanidad su «solidaridad divina» y llevar de esta forma a cabo nuestra salvación. Para intentar iluminar este misterio vamos a utilizar la categoría que denominaremos la «solidaridad unitiva» de Cristo.

4.- La «solidaridad unitiva» de Cristo

Como dijimos anteriormente, Cristo asume voluntariamente una solidaridad completa con los hombres, siendo solidario con nosotros en todo, excepto en el pecado, ya que en él no lo hay ni lo puede haber. Una solidaridad que le hace identificarse con los hombres totalmente y que incluso le llega a producir sufrimiento y desdicha, debido a que dicho pecado le afecta a su persona al asumirlo. Pero Cristo no ha venido solamente para solidarizarse con nosotros, compartiendo nuestro destino como un hombre entre los hombres. Esto es cierto y fundamental, pero por muy atrayente y conmovedor que sea este pensamiento, esta solidaridad podría no cambiar en nada nuestra situación. Este tipo de solidaridad –como dijimos- no nos salva, y se la podría acusar de no conseguir otra cosa sino la de hacer un desgraciado más en nuestra historia[1056]. Sin embargo, la solidaridad de Cristo no es meramente ejemplar, su «solidaridad humana» está unida a su «solidaridad divina», por lo que es

---

nueva»; L. RICHARD, *Le Mystère de la rédemption, op. cit.,* 239: «Porque, en la humanidad, un sujeto es el Hijo de Dios, toda la humanidad es afectada, vive con él en una nueva solidaridad y accede a una relación con Dios igualmente nueva, relación que pasa por este hombre que es el Hijo de Dios»; Y. M.-J. CONGAR-M. PEUCHMAURD (dirs.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral «Gaudium et Spes»*, t. II, Taurus, Madrid 1970, 400, indica la misma idea: « (Cristo) ha sido puesto en medio de esta historia como un nuevo principio de existencia, mediante el cual la creación puede realizar su sentido último y llegar así a su cumplimiento».

[1056] Cf. M. DENEKEN, *Le salud par la croix, op. cit.,* 322, dice al respecto: «si no se tiene bastante en cuenta la dialéctica pecado-salvación, la idea misma de solidaridad estaría reducida a una ñoña simpatía de Jesús por los hombres».

capaz de cambiar el sentido de la solidaridad universal humana del mal en bien, dándole un nuevo fundamento y liberándola. Es decir, Cristo participa y asume la solidaridad humana universal para comunicarnos el beneficio de la «solidaridad divina» que es por origen la suya y, de esta forma, posibilitar nuestra salvación y felicidad[1057]:

> «Por la encarnación, el Verbo de Dios se hizo solidario de toda la humanidad y la hizo solidaria de su divinidad. Los argumentos soteriológicos de nuestra divinización se basan en esta doble solidaridad, que es la del único mediador, con los dos compañeros que hay que unir entre sí»[1058].

Estos dos compañeros son Dios y la humanidad. A través de la encarnación, se efectúa en la persona de Cristo la unión de la naturaleza humana y de la naturaleza divina, por medio de la unión hipostática, y también, *en cierto modo*, –como veremos en el próximo apartado- la unión de Cristo con todo hombre. A esta unión de Cristo con todo hombre, en la que le comunica su «solidaridad divina» asumiendo a su vez la naturaleza y condición histórica humana a través de la encarnación y de su «solidaridad humana» la vamos a denominar «solidaridad unitiva» de Cristo. Esta categoría manifiesta pues, la comunicación de la «solidaridad divina» al hombre a través de la unión e identificación de Cristo con todo hombre mientras asume a su vez su naturaleza y condición por medio de su encarnación y de su «solidaridad humana» con nosotros[1059]. Esta comunicación de la «solidaridad divina» a todo hombre se efectúa de una

---

[1057] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 395; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, op. cit.*, 460, lo expresa así: «Cristo no sólo es solidario con nosotros; original y consubstancialmente es solidario con Dios. Por eso, si comparte con nosotros la condición humana y es solidario con nuestros sufrimientos y nuestro destino como pecadores, es con el fin de hacernos partícipes de su felicidad y su Justicia, dones asociados a su solidaridad divina».

[1058] B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 394.

[1059] Cf. *Ibid*, 398, donde observa que «este primer aspecto de la mediación es inseparable del segundo, el de la "solidaridad humana" que Cristo estableció entre él y nosotros y que nos permite tener parte en la solidaridad divina»; M. DENEKEN, *Le salud par la croix, op. cit.*, 71, indica lo siguiente: «es en la aceptación de su humanidad, asumiéndola, como Cristo, *homo assumptus*, realiza nuestra salvación por vía de solidaridad… Así se crea entre Dios y el hombre una relación del Cristo mediador que une la condición humana y la solidaridad con Dios en la relación totalmente única que él vive con su Padre».

forma plena en la resurrección de Cristo, el cual hace partícipe de la misma a todos y cada uno de los hombres con los que está unido a través de la «solidaridad humana» que mantiene con ellos. Así, el hombre va a recibir el acceso a la «solidaridad divina» de Cristo, lo cual va a hacer posible su salvación. Es decir, por medio de la «solidaridad unitiva» es como Cristo va a llevar a cabo la salvación de la humanidad. Es importante hacer notar que Cristo no nos sustituye en esta acción sino que se une con todos y cada uno de nosotros al llevarla a término. No es «en lugar de nosotros» (remplazándonos) sino «unido a nosotros» como lleva a cabo nuestra salvación. Queremos señalar además que esta categoría («solidaridad unitiva» de Cristo) tiene dos términos, ambos referidos a Cristo. El primero: «solidaridad», quiere hacer referencia a la solidaridad de Cristo con los hombres y con Dios, es decir, quiere indicar su «solidaridad humana» y su «solidaridad divina». Y el segundo: «unitiva», quiere hacer referencia a la doble unión de Cristo en la encarnación: en primer lugar, a la unión de la naturaleza divina con la naturaleza humana en su persona por medio de la unión hipostática y, en segundo lugar, se refiere también a la unión de Cristo, en cierto modo, con todo hombre. Todo ello teniendo en cuenta el despliegue y la actualización de la acción salvífica de Cristo en su humanidad a lo largo de su vida, pasando por la muerte y llegando a la resurrección. De esta forma, esta categoría da una visión de conjunto sobre el modo en que Cristo lleva a cabo nuestra salvación, haciendo especial hincapié en la «mediación descendente» de la misma, aunque sin olvidar la «mediación ascendente». Se expresa con ella que Dios, en Cristo, desciende y se identifica con la condición humana y el hombre, en Cristo, es elevado a la condición divina. Además tiene también en cuenta de una forma conjunta todos los tiempos que configuran dicha salvación: la encarnación, la vida terrena, la muerte y la resurrección de Jesús.

Para comprender mejor esta categoría, vamos a ver a continuación, en primer lugar, cómo es esta unión de Cristo con los hombres que se encuentra a la base de la «solidaridad unitiva» de Cristo y, en segundo lugar, cómo se efectúa la comunicación de la «solidaridad divina» a los hombres.

4.1.- La unión de Cristo con todo hombre a la luz de *Gaudium et spes* 22,2[1060]

El concilio Vaticano II en el número 22,2 de la constitución *Gaudium et spes* presenta una frase donde se realiza una afirmación importante y sorprendente: «Pues Él mismo, el Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre»[1061]. Hay que hacer notar que la frase pasa un tanto desapercibida en el conjunto del nº 22 de la constitución titulado: «Cristo, el Hombre nuevo», que dentro de un desarrollo claramente cristológico entremezcla motivos clásicos con otros de corte más existencial y antropológico[1062]. El párrafo 2 de este número 22 dice lo siguiente:

[1060] Se pueden ver numerosos comentarios a la constitución: J. ARANA (et al.), *Estudios sobre la oonstitución Gaudium et spes*, Mensajero, Bilbao 1967; G. BARAÚNA (dir.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Estudios y comentarios a la constitución Gaudium et Spes del Concilio Vaticano II (Esquema XIII)*, Studium, Madrid 1967; J. MEJÍA, «La Constitución Pastoral Gaudium et Spes. Génesis. Elaboración. Crisis y Resultado», *RevTeol* 10-11 (1967) 9-27; A. HERRERA ORIA (dir.), *Comentarios a la constitución Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, BAC, Madrid 1968; Y. M.-J. CONGAR-M. PEUCHMAURD (dirs.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral Gaudium et Spes*, 3 vols., Taurus, Madrid 1970; L. LADARIA, «El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II», en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1968-1987)*, Sígueme, Salamanca 1989, 705-714; R. GONZÁLEZ MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafía: la historia de la Gaudium et spes*, BAC, Madrid 2000.

[1061] Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* nº 22, *op. cit.*, 337. La frase en el original latino es la siguiente: «Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum homine quodammodo Se univit».

[1062] Cf. J. RUIZ ESCRIBANO, «Soportes cristológicos en "Gaudium et Spes"», *RevTeol* 19 (1971) 100-105.

> «El que es *imagen de Dios invisible* (Col 1,15) es el hombre perfecto que restituyó a los hijos de Adán la semejanza divina, deformada desde el primer pecado. En El la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida; por eso mismo, también en nosotros ha sido elevada a una dignidad sublime. Pues El mismo, el Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de nosotros, en todo semejante a nosotros excepto en el pecado»[1063].

Vemos que la frase aparece en un contexto eminentemente cristológico y está colocada en el centro del párrafo, el cual comienza evocando la doctrina de los concilios de Constantinopla II, Constantinopla III y Calcedonia sobre la unión de las dos naturalezas (humana y divina) en la única persona de Cristo[1064], y termina aludiendo a la semejanza y solidaridad de Cristo con nosotros. Es decir, el concilio no se ha quedado sólo en el plano ontológico en el que se movieron los Padres de la Iglesia, sino que ha pasado también al plano existencial, de la vida concreta humana. Y justo en medio del párrafo se afirma la unión de Cristo con todo hombre. Con esta afirmación, el concilio quiere dar a entender el alcance universal de la unión del Hijo de Dios : «con todo hombre», es decir, con todos y cada uno de los hombres que existen, han existido y existirán. Su especificidad no radica en una unión genérica (con la naturaleza humana globalmente considerada) sino en una unión personalizada (con cada hombre)[1065]; por tanto, contempla la posibilidad de una relación de Cristo con todos y cada uno de los hombres. Y ello, a pesar de la concreción geográfica y temporal que se da en la encarnación del Hijo. Frente a la limitación relacional que esto supone, la frase no deja lugar a dudas en

---

[1063] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* nº 22, *op. cit.*, 336-340.
[1064] Cf. *Ibid.*, 336, nota 22.
[1065] Cf. L. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, San Pablo, Madrid 2007, 62, nota 29, así lo indica: «Esta formulación del Vaticano II es más concreta que la de los antiguos Padres. Se insiste en la unión con cada uno de los hombres, y no sólo en abstracto con toda la humanidad».

cuanto a su intención y alcance: la unión de Cristo es «con todo hombre»[1066]. Así pues, la unión de Cristo con nosotros -que posibilita nuestra salvación- se afirma en el nº 2 de la *Gaudium et spes* 22 de dos maneras diferentes. En primer lugar, de una forma ontológica o esencialista:

> «Ante todo, Cristo asume toda la naturaleza humana para transfigurarla: es la línea "esencialista" de los Padres y los antiguos teólogos. La naturaleza humana es, en este caso, una totalidad definida, una especie de idea en la que participan todos los hombres; y si Cristo, su tipo normativo, la sume en sí mismo, "por ese mismo hecho" la naturaleza queda transfigurada en nosotros»[1067].

Y en segundo lugar, la presenta desde un punto de vista más existencial y concreto, cercano a cada persona:

> «Pero el Concilio añade una segunda fórmula, que recoge el beneficio de numerosos análisis contemporáneos: Cristo no se une solamente a una naturaleza, sino "de alguna manera… a todo hombre" –por tanto, a cada persona humana, al mismo tiempo que a la totalidad concreta de los hombres. Y esto implica una relación original y constitutiva de todas las personas humanas con el "Hombre Jesucristo, único mediador entre Dios y los hombres"»[1068].

Nos parece importante que el concilio haya presentado este punto de vista, mucho más existencial de la unión de Cristo con los hombres, que la teología posterior tiene la difícil misión de desarrollar progresivamente[1069]:

> «La participación en esta plenitud de Cristo tiene su fundamento en el hecho de que el Hijo de Dios, asumiendo la humanidad concreta de Jesús, se ha unido misteriosamente a cada uno de nosotros. La dignidad que la persona divina del Hijo otorga a la humanidad asumida se nos comunica también a nosotros, porque a todos se ha unido al hacerse hombre y compartir nuestra condición. Todo

---

[1066] Cf. E. AZNAR, *La encarnación del Hijo de Dios y su unión con todo hombre. Gaudium et spes 22,2. Lección inaugural del curso académico 1999-2000,* Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón, Zaragoza 1999, 5-6; L. LADARIA, «El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II», *art. cit.,* 708-709.

[1067] J. MOUROUX, «Situación y Significación del capítulo I: sobre la dignidad de la persona humana. II. Cristo, hombre nuevo (núm. 22)», en Y. M.-J. CONGAR-M. PEUCHMAURD (dirs.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral Gaudium et Spes,* vol. II., *op. cit.*, 308.

[1068] *Ibid.*, 308.

[1069] Cf. *Ibid.* 308.

> hombre está por tanto en una misteriosa relación con Cristo. La teología deberá investigar todavía para desentrañar este misterio, para iluminar el sentido de esta unión del Hijo con toda la humanidad y con cada uno de nosotros, que, ciertamente no significa que la humanidad de cada uno de nosotros sea personalizada por el Verbo »[1070].

El concilio para expresar esta unión de Cristo «con todo hombre» emplea la partícula *quodammodo* (en cierto modo). Con ello no quiere decir que sea ésta una unión de segunda clase respecto de la acontecida en la unión hipostática –por otra parte, única e irrepetible- sino tan sólo distinta de aquella:

> «"En cierto modo" es una expresión pretendidamente vaga que tiende a asegurar la irrepetibilidad de la encarnación y de la unión hipostática, acaecidas sólo una vez y para siempre. Salvado el hecho único de la encarnación del Hijo, no hay razón ninguna para interpretar la expresión en un sentido minimalista»[1071].

De hecho, el texto establece en la frase anterior, una distinción clara entre la naturaleza humana asumida por Cristo y el efecto que esta acción tiene en la nuestra: «En El la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida; por eso mismo, también en nosotros ha sido elevada a una dignidad sublime»[1072]. Las partículas *eo ipse etiam in nobis* (por eso mismo, también en nosotros) quieren hacer una distinción entre la asunción de la naturaleza humana singular, efecto inmediato de la unión hipostática, y la asunción de la naturaleza humana en todos y cada uno de los hombres, ciertamente efecto de la unión hipostática, pero de ningún modo idéntica y

---

[1070] L. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos, op. cit.*, 62.

[1071] *Ibid.*, 103. Cf. *Ibid.*, 29-30. En *Ibid*., 60, indica el autor que no existe un término concreto para expresar esta unión: «Precisa el texto "en cierto modo" *(quodammodo)* sin duda para no comprometer el carácter absolutamente único e irrepetible de la unión hipostática. No disponemos de un término, de una fórmula, para expresar esta verdad; de ahí la vaguedad, ciertamente no casual, de la formulación».

[1072] Texto latino: «Cum in Eo natura assumpta, non perempta sit, eo ipso etiam in nobis ad sublimem dignitatem evecta est» (GS 22, 2).

equiparable a la misma[1073]. Así pues, existe una unión real entre Cristo y todos y cada uno de los hombres por el hecho mismo de la encarnación:

> «La elevación de la naturaleza humana tiene lugar por tanto no solamente en Cristo, que la ha asumido en su misma persona (unión según la hipóstasis), sino también en todos nosotros. La razón es la unión misteriosa, pero no por ello menos real, de Cristo con todo hombre por el hecho mismo de la encarnación»[1074].

Esta unión constituye como el presupuesto de nuestra participación en la «solidaridad divina» de Cristo, que nos introduce en la comunión trinitaria del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y que va a posibilitar nuestra salvación. El concilio recoge esta doctrina frecuente en los Padres de la Iglesia[1075] de una forma más existencial y personal:

> «El Vaticano II recoge, en términos más personales, lo que ha sido una doctrina muy frecuente de los Padres de la Iglesia, que han enseñado repetidamente que Cristo, al encarnarse, se ha unido a toda la naturaleza humana. Esta unión constituye el presupuesto de nuestra participación en la vida de Cristo glorioso, elevados con él y en él a la vida divina»[1076].

[1073] Cf. E. AZNAR, *La encarnación del Hijo de Dios y su unión con todo hombre. Gaudium et spes 22,2, op. cit.*, 39-40.

[1074] L. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos, op. cit.*, 125.

[1075] Cf. *Ibid.*, 103, donde señala al respecto: «No podemos disminuir el peso que en la tradición ha tenido esta enseñanza, formulada unas veces con claridad, presupuesta o implícita en otras muchas ocasiones». Sin entrar en un estudio detallado de los textos patrísticos, cf. IRENEO DE LYON, *Contra los Herejes*, V 36,3, *op. cit.*, 554; III 19,3 (335); V 15,2 (510); HILARIO DE POITIERS, *In Mt.* 6,1 (SCh 254, 170); 18, 6 (SCh 254, 80); GREGORIO DE NISA, *Contra Apollinarem* 16 (PG 45, 1153); CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Johannis evangelium* I 9 (PG 73, 161-164, nota 28 del cap. 2). Esta misteriosa conexión entre Cristo y nosotros ha encontrado una de sus más afortunadas expresiones en la antigua «teología del intercambio» que enseñaba que, «el Hijo de Dios se ha hecho hijo del hombre para que los hombres pudiéramos llegar a ser, en él, hijos de Dios», cf. IRENEO DE LYON, *Contra los Herejes*, III, 10, 2, *op. cit.*, 280; III, 18,7 (331-333); III 19,1 (333); IV 33,4 (441-442); V Prólogo (478). Se pueden encontrar otras referencias a esta teoría en: L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Esta es nuestra fe. Teología para universitarios, op. cit.*, 85, nota 13; L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia, op. cit.*, 151, nota 22.

[1076] L. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos, op. cit.*, 125; Cf. ID., «El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II», *art. cit.*, 708-709, así lo expresa: «Cristo, nos dice después el concilio, se ha unido en cierto modo, por su encarnación, a todo hombre. También aquí se inspira en la gran tradición de la Iglesia: toda la humanidad ha sido asumida de algún modo por el Hijo. Pero el concilio no se ha quedado en el plano ontológico en el que se movieron los padres de la Iglesia, sino que ha pasado también al existencial, de la concreta vida humana: "ha trabajado con manos humanas, ha pensado con inteligencia humana, ha obrado con voluntad humana, ha amado con corazón humano". Cristo es en todo semejante a nosotros, menos en el pecado (cf. Heb 4,15)».

Recapitulando lo visto hasta ahora, podemos decir lo siguiente. A la hora de interpretar «la unión de Cristo con todo hombre» en *Gaudium et spes* 22,2, hay que hacer notar que hay apuntadas en el texto como tres líneas que se complementan entre sí: la ontológica o esencialista, la existencial y la solidarista.

a) *La unión en términos de esencia*.

La frase objeto de nuestro estudio se sitúa en el contexto de las grandes afirmaciones cristológicas respecto de la asunción de la naturaleza humana por parte del Logos. Observamos que, en la frase anterior, se remite a las enseñanzas de los grandes concilios de Constantinopla (II y III) y de Calcedonia como ya indicamos. La partícula *enim* (pues), que introduce nuestra frase, indica la conexión existente entre las dos afirmaciones que no pueden existir la una sin la otra. En la primera, se pone en relación la encarnación del Logos con la elevación de la naturaleza humana en nosotros a una dignidad sin igual. Aquí se debe evitar entender la doctrina subyacente en un sentido físico para no caer en dos simplificaciones erróneas: en primer lugar, la cristológica, que llevaría a afirmar la absorción de la naturaleza humana por parte del Logos y, en segundo lugar, la soteriológica, que reduciría todo el misterio de la redención a la sola encarnación. Frente a la primera, el texto nos recuerda: «En El la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida» (GS 22,2)[1077]. Frente a la segunda, un poco más adelante se afirma que la vida, la reconciliación y la liberación del pecado nos vienen por su sangre derramada: «Cordero inocente, por su sangre derramada, mereció para nosotros la vida, y en El Dios nos reconcilió consigo y entre nosotros y nos

[1077] Texto latino: «Cum in Eo natura humana assumpta, non peremta sit».

arrancó de la esclavitud del diablo y del pecado» (GS 22,3)[1078]. Una vez efectuadas estas precisiones, se puede interpretar la unión de Cristo con la humanidad en términos de *esencia*. Desde esta perspectiva, el Logos se encuentra indisolublemente unido al hombre al haber asumido la naturaleza humana. Por una parte, la encarnación le pone en relación permanente, esencial y ontológica con todo hombre que viene a este mundo. Por otra, todo hombre se encuentra en relación permanente, esencial y ontológica con Cristo por el simple hecho de ser hombre, incluso aunque no se dé en él una aceptación voluntaria ni tenga consciencia de ello. A través de esta unión se opera una transformación en la naturaleza humana que es elevada a un dignidad sublime[1079].

b) *La unión en términos existenciales*

El concilio va a actualizar esta doctrina tradicional mediante el recurso a una comprensión de Cristo más existencial. Y es que el hombre actual no se comprende a sí mismo sólo como una naturaleza; además, por lo general, los planteamientos metafísicos no le interesan demasiado[1080]. Por ello, la importancia de Cristo para el hombre moderno habrá que fundamentarla también en sus aspectos más existenciales, como son la concreción de su vida humana y sus realidades más cotidianas. De ahí que nuestra frase -que como vimos iba precedida de una afirmación sobre la asunción de la naturaleza humana por parte de Cristo- tiene su continuación

[1078] Texto latino: «Agnus innocens, sanguine suo libere efuso, vitam nobis meruit, in Ipsoque Deus nos Sibi et inter nos reconciliavit et a servitute diaboli ac peccati eripuit».
[1079] Cf. E. AZNAR, *La encarnación del Hijo de Dios y su unión con todo hombre. Gaudium et spes 22,2, op. cit.,* 42-43; ID., *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 566-567.
[1080] Cf. G. MÜLLER, «Soteriología», en W. BEINERT (dir.), DTD, 667, así lo expresa: «El hombre moderno no puede ya entender los supuestos metafísicos y teológicos de la cristología de la Iglesia antigua; el lenguaje acerca de la encarnación de Dios se le antoja un planteamiento mitológico».

con otra que presenta un sentido marcadamente existencial: «Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre» (GS 22,2)[1081]. Desde esta perspectiva, la unión de Cristo con todo hombre, habrá de ser entendida como la identificación de Cristo, a través de su «solidaridad humana», con el hombre concreto que vive en medio del mundo y que experimenta las grandezas y miserias de su condición humana en la historia. De tal suerte que, la expresión que sigue a continuación en el texto: «se hizo verdaderamente uno de nosotros» (GS 22,2)[1082], pretende expresar esta solidaridad e identificación de Cristo con el hombre y con toda su realidad existencial y concreta. Así, desde esta interpretación, la elevación de toda la realidad humana a una dignidad sublime, es consecuencia del valor que le da el mismo Cristo al solidarizarse con el hombre y compartir con él sus mismas experiencias básicas. De esta forma, la realidad humana, en su dimensión mundana, social e histórica, queda definitivamente elevada en su dignidad por la implicación personal del Logos en ella[1083].

[1081] Texto latino: «Humanis manibus opus fecit, humana mente cogitavit, humana voluntate egit, humano corde dilexit». Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* nº 32, *op. cit.*, 357, titulado «El Verbo encarnado y la solidaridad humana», donde se insiste en esta idea desde el punto de vista de la vida social humana, como ya vimos anteriormente: «Pues el mismo Verbo encarnado quiso participar de la vida social humana. Asistió a las bodas de Caná, bajó a la casa de Zaqueo, comió con publicanos y pecadores. Reveló el amor del Padre y la elevada vocación del hombre, evocando las realidades sociales más comunes y utilizando locuciones e imágenes de la vida completamente cotidiana. Santificó las relaciones humanas, principalmente las familiares, de donde surge la vida social, y estuvo sometido voluntariamente a las leyes de su patria. Quiso llevar la vida propia de un trabajador de su tiempo y de su tierra».

[1082] La frase puntualiza a continuación: «en todo semejante a nosotros excepto en el pecado». Texto latino: «vere unus ex nostris factus est, in omnibus nobis similis excepto peccato».

[1083] Cf. E. AZNAR, *La encarnación del Hijo de Dios y su unión con todo hombre. Gaudium et spes 22,2, op. cit.*, 43-44; ID., *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.*, 567-569.

c) *La unión en términos de solidaridad unitiva*

La tercera línea de interpretación habla desde la solidaridad humana universal y desde la doble solidaridad «humano-divina» de Cristo y su unión personal con cada hombre. Y lo hace así para tratar de comprender la relación de Cristo con todo hombre en términos constitutivos, pero no esencialistas. Presenta ventajas frente a las dos interpretaciones anteriores (la unión en términos de esencia y en términos existenciales). Y ello por varias razones. Por una parte, hablar de una unión de naturaleza dice bastante poco al creyente actual, más histórico y existencial que metafísico, sin contar con los problemas filosóficos y teológicos que plantea. Entre ellos, cabe destacar el poco espacio que deja a la responsabilidad y libertad humanas, al hacer de la redención una cuestión más de esencias que de relaciones interpersonales. Por otra parte, hablar de una simple unión existencial de Cristo resulta bastante incompleto. Por mucho que le atraiga al hombre esta identificación de Cristo con la realidad humana y el contemplar las dimensiones que más le identifican con el Cristo humano, resulta de todo punto insuficiente para explicar el trasfondo de las afirmaciones que aparecen en el mismo párrafo, tales como: «restituyó a los hijos de Adán la semejanza divina» y «también en nosotros ha sido elevada (la naturaleza humana) a una dignidad sublime». Así, la interpretación solidarista, frente a los inconvenientes que plantea la comprensión esencialista, aporta una dimensión histórica basada en la libertad y la responsabilidad y, frente a los inconvenientes que suscita una interpretación puramente existencialista, presenta una estructura humana de solidaridad universal y real interdependencia, esencial para la configuración del ser y destino de cada hombre, en la cual Cristo, a través de su encarnación y de su «solidaridad humana» con nosotros, nos va a

comunicar su «solidaridad divina» por medio de su unión con todo hombre. Es lo que hemos denominado anteriormente la «solidaridad unitiva» de Cristo. Esta interpretación no es gratuita, ya que el mismo concilio en el Decreto *Apostolicam actuositatem* nº 8, como ya vimos, da pie para este tipo de lectura cuando afirma:

> «El mismo, asumiendo la naturaleza humana, unió consigo a todo el género humano mediante cierta solidaridad sobrenatural, hasta constituir como una familia»[1084].

Desde esta perspectiva, la unión de Cristo con todo hombre permite transformar y elevar la solidaridad humana universal por medio de la comunicación de un principio personal de solidaridad divina o sobrenatural, es decir, a través de la comunicación de la «solidaridad divina» de Cristo. Se puede decir que el carácter de la unión es de tipo relacional, no físico ni metafísico, pero, teniendo en cuenta, por una parte, la gran importancia que tiene la dimensión relacional para la configuración y el desarrollo del ser humano y, por otra, el principio sobrenatural introducido a través de la comunicación de la «solidaridad divina» de Cristo, se puede hablar de una *relación esencial* de Cristo con todo hombre[1085].

Una vez vistas las tres interpretaciones, nos podemos preguntar: ¿Cuáles son las principales características de esta unión y unidad de Cristo con todos y cada uno de los hombres?

[1084] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Decreto sobre el apostolado de los laicos* nº 8, *op. cit.,* 747. Texto latino: «Ipse enim, assumendo naturam humanam, totum genus humanum supernaturali quadam solidaritate in familiam sibi colligavit».

[1085] Cf. E. AZNAR, *La encarnación del Hijo de Dios y su unión con todo hombre. Gaudium et spes 22,2, op. cit.,* 44-45; ID., *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.,* 569-571.

d) *Características principales de la unión*

Se pueden destacar las tres siguientes:

Primera. La unión posibilita la universalidad de la obra de la redención, extendiéndose la misma a todos los hombres sin excepción.

Segunda. La unión establece una relación muy íntima y estrecha entre Cristo y los hombres. De esta forma, la identificación de Cristo con el hombre no se limita a una mera asunción de la causa humana en general, sino que tiene un sentido más profundo, se adentra en el terreno de lo personal y, más específicamente, en el del amor que llega hasta el punto de «hacerse una sola cosa» con la persona amada. En el número 8 del Decreto *Apostolicam actuositatem* se menciona este sentido, justamente antes de la frase que contiene el término «solidaridad sobrenatural» al que nos hemos referido anteriormente:

> «El mandamiento supremo de la ley es amar a Dios de todo corazón y al prójimo como a sí mismo (cf. Mt 22, 37-40). Cristo hizo suyo este mandamiento del amor al prójimo y lo enriqueció con un nuevo sentido al *hacerse una sola cosa con los hermanos en cuanto objeto de amor*, pues dijo: Cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mi me lo hicisteis (Mt 25,40)»[1086].

Tercera. La unión es personalizada y consciente para cada hombre. La expresión «con todo hombre» de *Gaudium et spes* 22, 2 ha de ser entendida -más allá de su carácter universal, que también- en su sentido más personal. Pero, a diferencia de una solidaridad simplemente

[1086] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Decreto sobre el apostolado de los laicos* nº 8, *op. cit.*, 747. La cursiva es nuestra. Texto latino: «Maximum mandatum in lege est deligere Deum ex toto corde et proximum suum sicut seipsum (cf. Mt 22,37-40). Hoc vero mandatum caritatis erga proximum Christus propium fecit novaque significatione ditavit, dum seipsum idem ac fratres tamquam objetum caritatis esse voluit, dicens: *quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis* (Mt 25,40)».

existencial, en la que a Cristo le bastaría compartir con el hombre sus mismas experiencias básicas para explicar cómo puede llegar a cada persona, en este caso la relación personal con cada hombre está totalmente fundamentada sobre la unión que se establece en el momento de la encarnación. Cristo puede entregarse por cada uno de los hombres y amarlos personalmente en ese acto *porque primeramente se ha unido con cada uno de ellos.* De esta forma, la obra redentora del Logos encarnado puede extenderse y alcanzar a todos y cada uno de los hombres sin excepción alguna. Aquí se trata del hombre concreto y personal, no ya sólo de la especie humana o de una idea genérica sobre el hombre. Esta idea la recuerda Juan Pablo II de una forma insistente en su encíclica *Redemptor Hominis*:

> « (…) mediante la encarnación el Hijo de Dios *se ha unido* en cierto modo *a todo hombre* (GS 22; AAS 58)… No se trata del hombre "abstracto" sino real, del hombre "concreto", "histórico". Se trata de cada hombre, porque cada uno ha sido comprendido en el misterio de la Redención, y con cada uno se ha unido Cristo, para siempre, por medio de este misterio»[1087].

Así, la afirmación conciliar de la unión de Cristo «con todo hombre» de GS 22, 2, es utilizada en la encíclica para fundamentar la redención de todos y, a la vez, para subrayar la actualización de esa redención en cada uno, de una manera personal e intransferible. Se refiere al hombre en su singularidad y con todas las dimensiones de su ser: «se trata por tanto del hombre en toda su verdad, en su plena dimensión»[1088], es decir, de todo el hombre en el conjunto de su interioridad y de su apertura al mundo creado:

> « (…) todo hombre, en toda su irrepetible realidad del ser y del obrar, del entendimiento y de la voluntad, de la conciencia y del corazón… El hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social –en el ámbito de la propia familia, en el ámbito de la

[1087] JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, nº 13, San Pablo, Madrid [2]1979, 34, 36.
[1088] *Ibid.*, 36.

> sociedad y de contextos tan diversos, en el ámbito de la propia nación, o pueblo (y posiblemente sólo aún del clan o tribu), en el ámbito de toda la humanidad-»[1089].

En definitiva, la unión de Cristo afecta a toda la constitución personal y social del hombre y alcanza también a todo hombre sin excepción ni exclusión de nadie:

> « (...) cada uno de los cuatro mil millones de hombres vivientes en nuestro planeta, desde el momento en que es concebido en el seno de la madre. (…) porque el hombre – todo hombre sin excepción alguna – ha sido redimido por Cristo; porque con el hombre –cada hombre sin excepción alguna– se ha unido Cristo de algún modo, incluso cuando ese hombre no es consciente de ello»[1090].

Esto nos puede llevar a pensar que la doctrina de la encíclica va en el sentido de que con la encarnación de Cristo ya estaría el hombre salvado y por lo mismo no serían necesarias su vida, muerte y resurrección. Pero ello sería un error. Juan Pablo II no disminuye en nada la eficacia salvífica del misterio pascual. Mantiene un logrado equilibrio entre todas las dimensiones del misterio de la redención. Así, unos números antes afirma:

> «La Iglesia, que no cesa de contemplar el conjunto del misterio de Cristo, sabe con toda la certeza de la fe que la Redención, llevada a cabo por medio de la Cruz, ha vuelto a dar definitivamente al hombre la dignidad y el sentido de su existencia en el mundo, sentido que había perdido en gran medida a causa del pecado. Por esta razón la Redención se ha cumplido en el misterio pascual que a través de la cruz y la muerte conduce a la resurrección»[1091].

De esta forma, encarnación y misterio pascual no entran en contradicción alguna cuando hablamos de la redención, sino que se complementan perfectamente abarcando todas las dimensiones de la

---

[1089] JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis* nº 14, *op. cit.,* 37.
[1090] *Ibid.,* 36, 38.
[1091] JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, nº 10, *op. cit.,* 27.

misma[1092]. Esta prolongación de la idea conciliar de «la unión de Cristo con todo hombre» en el magisterio de Juan Pablo II, nos indica la relevancia que sigue teniendo la fórmula, pues, se abre a la nueva percepción de los tiempos y pretende ser iluminadora en el conjunto de la soteriología contemporánea[1093].

Como dijimos, las tres interpretaciones de «la unión de Cristo» son complementarias, aunque pensamos que la tercera, por las razones que hemos aducido, es la que mejor explica la frase haciéndola más comprensible en nuestros días.

Para finalizar este apartado podemos decir -teniendo en cuenta lo anterior- que la categoría de la «solidaridad unitiva» de Cristo puede apoyarse en el concepto de «la unión de Cristo con todo hombre», tal como lo apunta el concilio Vaticano II en *Gaudium et spes* 22,2 y como lo hemos expuesto aquí, para intentar iluminar el misterio de la salvación.

4.2.- La comunicación de la «solidaridad divina» a los hombres

Tenemos que aclarar que la plena comunicación de la «solidaridad divina» a los hombres no se da en el momento de la encarnación. Es verdad que la «unión de Cristo con todo hombre» en la encarnación es el presupuesto esencial para que la misma se lleve a cabo,

[1092] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología*, Vol. II, *op. cit.*, 175, lo expresa así: «la encarnación se consuma en la muerte y ésta en la resurrección».
[1093] Cf. E. AZNAR, *La encarnación del Hijo de Dios y su unión con todo hombre. Gaudium et spes 22,2, op. cit.*, 45-47; ID., *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.*, 571-573.

pero no es menos cierto que para que la «solidaridad divina» sea plenamente comunicable a todos los hombres es necesario que se actualice primero la salvación en la humanidad de Cristo:

> « (…) la humanidad de Jesucristo… es singularmente *salvadora*. A nosotros nos alcanza la salvación gracias a la vida, la muerte y la resurrección de Cristo, gracias, de un modo particular, a su preciosísima sangre, por emplear una expresión tradicional de la devoción. Luego la salvación no es independiente ni mucho menos de su humanidad… Así, tanto la soteriología que subraya la divinización y el intercambio admirable, como la que acentúa la redención por la sangre de Cristo incorporan la centralidad de la humanidad de Cristo. No hay salvación fuera de la mediación de la humanidad de Cristo»[1094].

Es necesario, pues, que la humanidad de Cristo recorra el camino de la salvación, de la perfecta amistad y comunión con Dios en la historia para abrirnos a nosotros esa posibilidad. La salvación y la comunicación de la «solidaridad divina», que se encontraban como en germen en la encarnación de Cristo, tuvieron que actualizarse en su humanidad a través del caminar histórico de Cristo en obediencia al Padre y en solidaridad con los hombres a lo largo de su vida terrena, atravesando esta humanidad la muerte y llegando a la resurrección. De esta forma, Jesús es capacitado para comunicar a los hombres la perfección que posee:

> «La salvación significa para Jesús adquirir en su humanidad, a lo largo de todo el curso de su vida mortal y especialmente en la resurrección, aquello que en un sentido verdadero, y no solamente figurado, dará a los hombres. Cristo, en su obediencia al Padre hasta la muerte, ha impreso en su humanidad las disposiciones filiales que le corresponden y le son propias como Hijo de Dios. Como consecuencia de ello, en su resurrección recibirá también en su humanidad, en concreto en su carne, las propiedades divinas de la incorruptibilidad y la inmortalidad. Así podrá hacer partícipes de ellas a sus hermanos. Todo ello será posible solamente en el respeto de los tiempos y ritmos de la humanidad, que no permiten que las cosas se hagan de una vez para siempre. Cristo puede ser el Salvador porque en su humanidad ha experimentado y ha recibido la salvación de Dios, en una palabra, ha sido salvado»[1095].

[1094] G. URÍBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo, op. cit.,* 396-397.
[1095] L. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos, op. cit.,* 97.

Así, se puede decir que la humanidad de Cristo es «salvada», resucitada y glorificada por Dios y, por ello, Cristo desde su «solidaridad humana» con nosotros y por la actualización en su vida, muerte y resurrección de lo que ya se encontraba en germen en la encarnación, puede comunicarnos la «solidaridad divina» que tiene desde siempre con la Trinidad, llevándose así a cabo nuestra salvación y divinización:

> «No se entiende la salvación que Cristo nos trae sino como participación en la perfección que Cristo mismo adquiere en su humanidad al ser resucitado y glorificado por Dios Padre. Lo que Jesús adquiere para sí como cabeza del cuerpo se destina a todos los hombres.
> La salvación de Cristo y la nuestra es una y la misma. En la glorificación de su humanidad se cumple la salvación en él y en nosotros. La salvación que pide y que en él se realiza es la glorificación y divinización de la humanidad»[1096].

Cuando la tradición habla de la «salvación» de Jesús, lo hace siempre con las debidas distinciones, recalcando que afecta sólo a su humanidad que, al asumir nuestra condición débil, necesita ser «salvada», resucitada y glorificada para poder hacernos partícipes de la «solidaridad divina» que tiene con la Trinidad y comunicarnos así la salvación, gracias a la unión que mantiene con nosotros:

> «El crecimiento y el desarrollo en Cristo, su unción, su exaltación y su glorificación, no afectan a su naturaleza divina, sino solamente a su humanidad, aunque esto no significa que no le afecten "personalmente", en cuanto Hijo de Dios encarnado. Pero en ésta se contempla incluida toda la Iglesia, de la que Cristo es cabeza, que abarca en potencia la universalidad del género humano... Por ello la tradición ha hablado, aunque haciendo las debidas distinciones, de la salvación de Jesús. Una salvación que es la nuestra. La salvación que Jesús experimenta y recibe en su humanidad es la que le corresponde como cabeza del

[1096] *Ibid.*, 165-166, 98. Cf. F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit.*, 112, dice al respecto: «Lo que a Cristo sucede, sucede también a todos los hombres con los que Él está unido de forma descendente, no sólo ni primariamente porque ellos se hayan unido con Él». Y en *Ibid.*, 77: «Es imposible que él haya resucitado y no acontezca lo mismo a quienes están unidos con Él»; A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana, op. cit.*, 178, indica en este sentido: «todo lo que Cristo vive y todo lo que en Él sucede no vale solamente para Él, sino también para el hombre».

> cuerpo y la que en última instancia está destinada a los hombres sus hermanos»[1097].

Es preciso decir que, en Jesús, la «salvación» excluye la liberación del pecado, porque en él no hay pecado ni puede haberlo, aunque al solidarizarse con nosotros asume en él todas las consecuencias de nuestra condición humana, incluso las del pecado. De esta forma, porque Cristo ha conseguido esta salvación en su humanidad, nos la puede comunicar a nosotros:

> «No parece exagerado pensar que el conocido axioma "quod non est assumptum non est sanatum" recibe la plenitud de sentido si pensamos que en primer lugar ha sido "salvado" Jesús mismo en su humanidad, la que él ha asumido en su integridad (cuerpo y alma), y por ello ha podido ser salvado todo el género humano, su salvación ha pasado a todos los hombres. Es evidente que, en el caso de Jesús, la "salvación" excluye la liberación del pecado que no ha cometido ni ha podido cometer, pero que por otra parte ha cargado sobre sus espaldas… La humanidad vivificada del Señor, que ha recibido la salvación del Padre, es principio de vivificación de los hombres. No hay salvación del hombre más que en la participación en esta salvación de Cristo»[1098].

Y la salvación obtenida por Jesús se ofrece a todos los hombres, en virtud de la unión que tiene con todos y cada uno de ellos. Nadie se queda fuera de la posibilidad de esta salvación:

> «Además, dicha salvación es la que se ofrece a todos, no hay salvación de primera o de segunda categoría, según sea la adscripción a Cristo refleja o implícita. Esta es la misma salvación del designio original de Dios, desde la creación, porque incluye la filiación, la divinización, compartir la vida del Hijo, configurarnos plenamente con la imagen según la cual inicialmente hemos sido creados»[1099].

Así pues, es importante tener en cuenta el dinamismo encarnatorio de la humanidad de Cristo para explicitar la comunicación de la «solidaridad

---

[1097] L. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos, op. cit.,* 101.
[1098] *Ibid.,* 101-102.
[1099] G. URÍBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo, op. cit.,* 397.

divina» a los hombres. Por ello, la relevancia del singular camino histórico de Jesús, en su hacerse Hijo, obliga a tomar en todo su peso y densidad cristológica el recorrido humano de Jesús. La cristología no puede prescindir de la historia en la que se despliega la filiación divina del Hijo a través de una historia humana concreta, la del Santo de Dios (Mc 1,24)[1100]. Porque, como dijimos, lo que se encontraba en germen en la encarnación se va actualizando en el despliegue de la filiación del Hijo en una historia concreta; un despliegue que pasando por la vida y la muerte no termina en ella sino que llega hasta la resurrección. Es a partir de la misma, como la «solidaridad divina» de Cristo se comunica plenamente a todos los hombres por medio de la unión y de la «solidaridad humana» que Cristo mantiene con ellos. Esto es lo que hemos denominado en su momento la «solidaridad unitiva» de Cristo. Ahora se entiende mejor el concepto, una vez explicadas con mayor profundidad «la unión de Cristo con todo hombre» y la comunicación de la «solidaridad divina» a los hombres, teniendo en cuenta el dinamismo encarnatorio y el despliegue histórico de la humanidad de Cristo, humanidad que se perfecciona en su devenir histórico hasta llegar a la resurrección. Podemos decir así que esta humanidad gloriosa de Cristo es la fuente de nuestra salvación[1101]:

> «Su cuerpo resucitado es el ámbito de nuestra vida eterna, que es la participación en la salvación que él, Dios y hombre, ha obtenido en su humanidad para todos nosotros. Sin ganancia ninguna para su persona divina que desde siempre vive en plenitud del intercambio de amor con el Padre y el Espíritu Santo, pero que ha asumido como propia la naturaleza humana y ya no vive sin ella la comunión

[1100] Para el estudio histórico sobre Jesús, compatible con la imagen creyente de Jesús de Nazaret como el Cristo de Dios existe una bibliografía muy abundante. Para una muestra representativa de la misma, cf. J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Herder, Barcelona [2]1995 (or. 1990); R. FABRIS, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*, Sígueme, Salamanca [3]1998; J. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* (4 tomos en cinco volúmenes), Verbo Divino, Estella (Navarra), I: [3]2000, II/1: [2]2000, II/2: 2000, III: 2003, IV: 2010; G. THEISSEN-A. MERZ, *El Jesús histórico. Manual*, Sígueme, Salamanca [2]2000 (or. 1999); J. SCHLOSSER, *Jesús, el profeta de Galilea*, Sígueme, Salamanca 2005; A. PUIG, *Jesús. Una biografía*, Destino, Barcelona 2005; J. A. PAGOLA, *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid [6]2007 (or. 2007).

[1101] Cf. G. URÍBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo*, *op. cit.*, 398.

> con las otras personas de la Trinidad. A este intercambio somos incorporados los hombres, en virtud de la encarnación, de la muerte y de la resurrección del Hijo de Dios»[1102].

Este intercambio de amor de Cristo con el Padre y el Espíritu Santo es la «solidaridad divina» que posee con ellos desde siempre y que ahora ha obtenido en su humanidad plenamente para todos los hombres. «Porque en él reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente» (Col 2,9). De esta forma, puede ofrecerla a todos sin excepción, posibilitando así nuestra salvación. Cristo, unido a todo hombre y a toda la humanidad, quiere hacernos a todos partícipes de la vida y de la plenitud que no ha querido tener sin nosotros, esta vida que él ha recibido del Padre[1103]. Y en esta acción salvífica de Cristo tiene un papel preponderante el Espíritu Santo. Así como se acostumbró a habitar de forma permanente entre los hombres en la humanidad de Cristo, después de su resurrección es Él quien va a llevar a cabo en cada hombre lo que ha hecho en Jesús: posibilitar la salvación de cada uno por la plena comunicación de la «solidaridad divina» de Cristo:

> «En la humanidad de Jesús el Espíritu se acostumbra a habitar entre los hombres… El Espíritu que se ha habituado en Cristo a habitar en la humanidad de Cristo, puede también hacer nuestra humanidad connatural con Dios. Después de la glorificación de Cristo este Espíritu podrá ser dado a todos los hombres como Espíritu de Cristo y hará en nosotros lo que ha hecho en él. El Espíritu Santo es el vínculo entre la "salvación" de Jesús y la nuestra»[1104].

Teniendo en cuenta todo lo dicho hasta ahora, podemos decir que la categoría de la «solidaridad unitiva» de Cristo conjuga estos cinco elementos:

[1102] L. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos, op. cit.,* 115.
[1103] Cf. *Ibid.,* 118.
[1104] *Ibid.,* 108-109.

1º.- la «solidaridad humana» de Cristo

2º.- la «solidaridad divina» de Cristo

3º.- la unión de Cristo en la encarnación con la naturaleza humana que queda unida a la naturaleza divina mediante la unión hipostática

4º.- la unión de Cristo en la encarnación, en cierto modo, con todo hombre

5º.- el despliegue y la actualización de la «solidaridad divina» de Cristo en su humanidad en vistas de su comunicación plena a todos los hombres.

Así, por medio de la «solidaridad unitiva», Cristo lleva a cabo nuestra salvación. De esta manera, Dios nos cosalvó, nos coresucitó y nos cosentó en los cielos con Cristo Jesús, en virtud de la íntima unión que él tiene con todos y cada uno de nosotros. Así lo expresa Ef 2, 4-6: *«Pero Dios, rico en misericordia, por el grande amor con que nos amó, estando muertos a causa de nuestros delitos, nos vivificó juntamente con Cristo –por gracia habéis sido salvados- y con él nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos en Cristo Jesús»*[1105].

[1105] Cf. J. A. GRASSI, *Carta a los Efesios*, en R. E. BROWN-J. A. FITZMAYER-R. E. MURPHY (dirs.), *Comentario Bíblico "San Jerónimo"*, t. IV, Cristiandad, Madrid 1972, 233, comentando Ef 2,5 dice lo siguiente: «*nos llevó a la vida junto con Cristo:* Se usan tres verbos: llevar juntamente a la vida, resucitar juntamente y entronizar juntamente. Todos ellos llevan el prefijo *syn*-, "con". De esta forma el autor acentúa la íntima unión del cristiano con Cristo»; J. A. FITZMAYER, *Teología de san Pablo*, en R. E. BROWN-J. A. FITZMAYER-R. E. MURPHY (dirs.), *Comentario Bíblico "San Jerónimo"*, t. V, Cristiandad, Madrid 1972, 820-821, indica los distintos sentidos de la preposición *syn*- en la teología de Pablo, donde los términos compuestos de *syn* hacen referencia fundamentalmente a los momentos de la existencia de Cristo a partir de su pasión y muerte: «La preposición *syn*, "con", no sólo se usa con el complemento "Cristo", sino que también entra a formar parte de verbos y adjetivos y puede expresar en estos casos una doble relación del cristiano con respecto a Cristo. O bien indica la identificación del cristiano con los actos eminentemente redentores de la vida del Cristo histórico y resucitado (desde la pasión en adelante), o bien significa la asociación del cristiano con Cristo en la gloria futura. En el primer caso, la identificación se puede apreciar, sobre todo, en los compuestos de *syn*-. Prescindiendo de algunas expresiones genéricas,…, las palabras compuestas de *syn* se refieren a algún momento de la existencia de Cristo a partir de su pasión y muerte: *sympaschein* (sufrir con), *syntaurousthai* (ser crucificado con), *synapothneskein* (morir con), *synthaptesthai* (ser sepultado con), *synegeirein* (resucitar con), *syndoxazesthai* (ser glorificado con), *symbasileuein* (reinar con), etc. En cambio, nunca se dice que el cristiano haya nacido con Cristo, haya sido bautizado con Cristo, tentado con Cristo, etc. Estos acontecimientos de la vida de Cristo no tenían carga significativa para la soteriología de Pablo. Por otro lado, la expresión *syn Christo* puede significar la asociación del cristiano con Cristo en la gloria futura; su destino es "estar con Cristo"»; F. PASTOR RAMOS, *Corpus paulino II: Efesios, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, Filemón y Cartas Pastorales: 1-2 Timoteo, Tito*, DDB, Bilbao, 2005, 31, se refiere al

5.- Cuestiones complementarias

Ya hemos visto como Cristo obtiene en su humanidad la plenitud de su «solidaridad divina» y cómo nos la ofrece a todos los hombres para posibilitar nuestra salvación a través de la «solidaridad unitiva». Veremos ahora algunas cuestiones complementarias a nuestro tema que tan sólo dejaremos indicadas, dado que, por una parte, nuestro trabajo no consiste en elaborar un tratado de soteriología y, por otra, ya hemos conseguido nuestro objetivo inicial -que era el de tratar de explicar en lo posible la acción salvífica de Cristo desde la categoría de la «solidaridad»- cuando hemos estudiado la doble solidaridad «humano-divina» de Cristo y hemos propuesto la categoría de la «solidaridad unitiva». Veremos someramente tres cuestiones: la aceptación por parte del hombre de la salvación y de la «solidaridad divina» ofrecida por Cristo, la nueva solidaridad que surge entre los hombres a partir de la venida de Cristo y, la extensión de la salvación a todos los hombres.

---

paso de los hombres de la muerte a la vida por la unión de Cristo con ellos: «Dios ha cambiado esta situación mediante la acción de Cristo. Lo ha hecho por puro amor hacia los seres humanos y no por méritos de éstos,… Este cambio se expresa con la metáfora del paso de la muerte a la vida, lo cual resulta coherente con el modo en que se ha llevado a cabo: unión del ser humano con Cristo resucitado,…, de forma que los cristianos ya están salvados. (…) y se llega a decir que estamos sentados con Cristo Jesús en los cielos (v.6), metáfora relativa a la total exaltación humana»; ID., *Para mí, vivir es Cristo, op. cit.*, 419-420: «Cabe decir que Pablo considera que el creyente tiene una unión personal con el Cristo muerto y resucitado que, como veíamos arriba, vive en unión con el Padre con un tipo de vida participable por quien cree en él»; H. SCHLIER, *La carta a los Efesios,* Sígueme, Salamanca 1991, 144-145, estudia estos versículos desde un punto de vista más exegético: «Sin embargo, no debemos perder de vista que la idea principal de toda la sección no tiene por objeto la unidad de los judíos y los gentiles, sino la conexión íntima entre la acción de Dios en Cristo y la acción de Dios con los creyentes… Ahora bien, ¿qué significa en concreto que "nos dio vida juntamente con Cristo"? (…) en nuestro contexto el perfecto acentúa la realidad permanente de la salvación que tuvo lugar. Y esto, según toda la tendencia de nuestra carta. Tanto más que esta salvación es un integrarse en todo lo que aconteció en Cristo mismo. Lo de "ser vivificados juntamente con él" es un ser "resucitados juntamente con él", más aún, un "ser trasladados juntamente con él a los cielos"... Esto indica que "nosotros" hemos sido elevados juntamente con Cristo al cielo, pero no por nuestro propio ser, es decir, por nuestro ser "natural", sino *en Cristo Jesús*, es decir, como los que están en los cielos juntamente con Cristo porque están *en* Cristo, como los que tienen su ser por ser en Cristo».

5.1.- La aceptación de la salvación

Para que la salvación sea efectiva en cada hombre es preciso, primero, que Cristo nos la ofrezca, pero es necesario también que el hombre en su libertad la acepte. Es lo que la teología clásica denomina *redención objetiva* y *redención subjetiva*:

> «Dios nos ve formando uno con su único Hijo. Su muerte es nuestra muerte, su resurrección nuestra resurrección y su Espíritu nuestro Espíritu. Todo esto, que la teología clásica llamaba *redención objetiva* en cuanto hecho cumplido y posibilidad definitiva *ante nos et extra nos*, tiene que ser acogido y realizado por el hombre. La salvación no existe sin el hombre implicado; sólo llega a ser realidad plena *in nobis et cum nobis*. Aquí todo queda pendiente del hombre: si quiere (*redención subjetiva*). Dios va hasta el límite por el hombre, pero no salta sobre su libertad, creada en amor y respetada en amor»[1106].

La obra de la salvación es una obra de amor y, como tal, no es impositiva, respeta completamente la libertad de los hombres, los cuales deben dar su consentimiento y aceptarla en sus vidas para que la misma se pueda llevar a término:

> «Esta obra divina (de la Salvación) no se lleva a cabo de forma impositiva o automática sino cuenta con el destinatario humano. Es necesaria la respuesta humana a la iniciativa de Dios. Tal iniciativa ha sido la de solidarizarse el Hijo con los hombres creando así las condiciones de posibilidad de que ellos participen de todo cuanto él es y representa, en lo cual consiste estar salvados. Cuando el hombre responde a esa interpelación, establece una comunicación con Dios que le hace precisamente ser y estar de forma distinta ante él y ante sí

[1106] O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, op. cit.*, 528. Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 243-244, lo expresa así: «La teología católica clásica distingue ordinariamente entre *redención objetiva* y *redención subjetiva*. La primera consiste en el acontecimiento realizado por Cristo, particularmente en su misterio pascual, y tiene un valor universal; la segunda se refiere a la apropiación personal de la salvación en la conciencia del creyente, es decir, su justificación y su santificación». Para un estudio exhaustivo del tema de la «Redención objetiva-Redención subjetiva», cf. L. CAPPELLUTI, «Lo objetivo y lo subjetivo de la Redención cristiana. Síntesis histórica y perspectiva actual», *RevTeol* 82 (2003) 9-37.

> mismo, participando justamente de todo cuanto significa la muerte y la resurrección de Cristo o el mismo Cristo, Dios hombre muerto y resucitado»[1107].

Para que se pueda llevar a cabo la salvación el hombre tiene que realizar algo por su parte, tiene que llegar a una unión y unidad con Cristo. El hecho mismo de estar unido a alguien –y cuanto más íntimamente más- ya hace participar del ser del otro. Por eso es preciso que el hombre realice algunos actos y actitudes propias que propicien esta unión, pues, los efectos de la muerte y resurrección de Cristo no afectan sino a quien ha establecido un vínculo con ese suceso, o mejor, con el protagonista de ese suceso:

> « (…) la acción salvadora de Dios no es una simple acción unilateral, un don de arriba abajo, una transformación del hombre uniéndolo de modo misterioso al Cristo glorioso y haciéndole participar así de su destino y vida, cuyo modelo es el Resucitado. No. Es preciso establecer una relación con Él, una unión personal que tiene como componentes por un lado la solidaridad de Cristo con los hombres y la fe del hombre por otro»[1108].

Es preciso, pues, que el hombre se una y quede unido a Cristo para participar de los efectos transformadores de su obra de salvación. Esta unión es personal y establece la comunicación entre el hombre y Cristo resucitado. Es esta condición gloriosa de Cristo la que posibilita esta relación, pues, es fundamental que Cristo esté vivo y glorioso para que el hombre pueda establecer una relación con él. Así pues, el cristiano es el hombre que se ha unido y sigue unido a Cristo, muerto y resucitado por él, de tal manera que participa de lo acontecido en la muerte y resurrección de

---

[1107] F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit.,* 117. Cf. L. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos, op. cit.,* 86, dice al respecto: «La salvación, don total de Dios, requiere la aceptación y la cooperación del hombre».

[1108] F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit.,* 109. Cf. ID., «Cruz de Cristo y cruz del cristiano según San Pablo», *art. cit.,* 52-53: «La salvación realizada por Cristo con su Muerte y Resurrección no es algo automático o mágico. (…) para que el hombre llegue a ser lo que el Hijo es, precisa la unión responsable y humana por parte de cada hombre a todo este proceso llevado a cabo por el Hijo haciéndose lo que el hombre es. Para que la acción de Cristo desarrolle en concreto todas sus virtualidades salvadoras se hace necesaria la unión con Él».

Cristo[1109]. Y para llegar a esta unión con Cristo juega un papel decisivo la fe. Es ella la que la posibilta, al actuar como respuesta al amor que Cristo nos tiene y al identificarse prácticamente con él, pues, no se concibe una respuesta mejor que la que va en la misma línea. Así, la salvación está garantizada a los que aceptan la Buena Nueva del mensaje de la resurrección de Cristo:

> «La Buena Nueva lo es sólo para el que se deja configurar por ella, para el que cree, es decir, el que acepta en libertad la salvación que Dios nos ofrece en Cristo… El anuncio de la Buena Nueva, la invitación a acogerla en la fe, tiene como objeto y como resultado la salvación del hombre. Y una de las primeras profesiones de fe que encontramos en el Nuevo Testamento une indisolublemente la aceptación del mensaje del señorío de Cristo y de su resurrección de entre los muertos con la salvación de quien lo acoge y confiesa: "Porque si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos serás salvo. Pues con el corazón se cree para conseguir la justicia, y con la boca se confiesa para conseguir la salvación" (Rom 10,9-10)»[1110].

Aquí se relaciona de manera explícita la salvación con la fe, consistiendo esta salvación en la posibilidad de participar de la «solidaridad divina» de Cristo a través de la unión con él, tal como lo hemos explicado anteriormente con la categoría de la «solidaridad unitiva» de Cristo. Tenemos, pues, que vivir esta fe en Cristo de tal manera que su vida esté en nosotros. Una fe que es adhesión personal y global a Cristo, abarcando todas las dimensiones de la persona:

[1109] Nos referimos aquí fundamentalmente a los cristianos. No prejuzgamos nada de aquellas personas que no son cristianas por las razones que sean, entre las que se incluyen el ateismo y el pertenecer a otra religión. El tema de la salvación de los hombres a través de la mediación de Cristo resucitado y glorioso es muy complejo y no lo vamos a desarrollar aquí en toda su amplitud. Sobre el tema de la salvación de Cristo y las religiones pueden verse diversos documentos magisteriales de la Iglesia católica, p. ej.: CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II. Constituciones. Decretos. Declaraciones, *op. cit.*, *Constitución Lumen gentium* n^os^ 14-16, 51-57; ID., *Decreto Ad gentes divinitus,* n^os^ 3, 7 y 9, 825, 839 y 845; ID., *Declaración Nostra Aetate*, 1048-1063; JUAN PABLO II, *Redemptoris missio,* PPC, Madrid ^3^1992; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos (1969-1996), op. cit.*, «El cristianismo y las religiones», 557-604; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus, sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia,* Editorial Edice, Madrid 2001.

[1110] L. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos, op. cit.,* 87.

> «Una manera de entender esta fe y la unión que establece con Cristo puede ser ésta: el hombre entabla una relación personal con Cristo resucitado, le entrega su corazón, es decir, lo ama, se fía de Él, se apoya en Él, lo reconoce como su Señor –la confesión– acepta sus criterios y escala de valores, lo toma como punto de referencia absoluto para su vida y conducta, de tal manera que se siente una sola cosa con Él»[1111].

De esta forma, la fe es la actitud integral de comunión con Cristo en todos los niveles de la persona, teniendo ésta los mismos sentimientos, mentalidad y forma de pensar que Cristo (cf. Filp 2, 5ss). Y esta fe, respuesta del hombre a la predicación de la Buena Nueva de Cristo muerto y resucitado, va unida después de la resurrección de Cristo, al bautismo y a la incorporación a la comunidad cristiana, a la Iglesia[1112]. Así aparece ya con claridad en las palabras de despedida de Jesús en el evangelio de Marcos: «Id por todo el mundo y proclamar la Buena Nueva a toda la creación. El que crea y sea bautizado se salvará; el que no crea se condenará» (Mc 16, 15-16). Y en los Hechos de los Apóstoles: «Así pues, los que acogieron su palabra fueron bautizados. (…) el Señor agregaba al grupo a los que cada día se iban salvando» (Hech 2, 41.47). Por ello, la respuesta del hombre es necesaria para que la salvación pueda llevarse a cabo, aunque esto no quiere decir que sea la acción humana de creer la causa de esta salvación en sentido absoluto:

> «El hecho salvífico total estaría constituido por dos momentos. La Palabra es Cristo muerto y resucitado, anunciado en la predicación, presente en la

[1111] F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit.*, 123.

[1112] Cf. *Ibid.*, 126, donde indica que Pablo concibe "fe y bautismo" en estrecha relación: «En esta unión (con Cristo) el bautismo tiene una especial importancia. Es algo patente y reconocido en cualquier teología paulina. Los apoyos de textos para este tema son muy fuertes como se aprecia v. gr. en Rom 6, 1-11. (…) Pablo no concibe el bautismo separado de la fe. Tiene en la mente como modelo el bautismo de adultos, en el que la actitud humana y el rito externo van unidos»; F. PASTOR RAMOS, «Por qué y cómo la muerte de Cristo nos ha salvado», *art. cit.*, 188: «En este cambio objetivo de las posibilidades humanas hay que integrarse como individuo por la apertura de la fe, bautismo e incorporación a la comunidad»; ID., «Cruz de Cristo y cruz del cristiano según San Pablo», *art. cit.*, 53: «Esta unión (con Cristo), como está dicho, es libre, responsable, enteramente humana. Es la fe, la aceptación y confesión de Jesús como Señor (Rom 10,9-10), como punto de referencia personal e integral, operada en el Bautismo y los sacramentos para llegar a ser miembro de una Cabeza coronada de espinas. De esta forma el definitivo destino glorioso de Ésta pasa a ser el del miembro».

> comunidad, que tiende un puente hacia el hombre y pretende establecer una relación con él. La respuesta es necesaria para que se opere el cambio en el mismo hombre. Por ello sin fe no sucede nada. Sin embargo, ello no quiere decir que sea la acción humana de creer la causa en sentido absoluto. El abrir la ventana no influye sobre la luz externa, pero si no se abre, la habitación está oscura por mucha luz que haya fuera [1113].

La unión no tiene su centro en el yo del hombre sino en el mismo Cristo, por ello se debe aclarar que no se trata de una unión entre iguales sino de una entrega integral del hombre a Cristo:

> «La respuesta a esta cuestión parece ser la entrega del propio ser total, en todos sus aspectos, sobre todo en los más profundos, los más personales e íntimos, el fondo de la propia personalidad, el reconocimiento vital del absoluto señorío de Cristo. En otras palabras: la confianza y abandono a la manera de Abrahán (cfr. Gal 3,6; Rom 4, 1-21)»[1114].

Esta sería la respuesta humana a la interpelación de Dios a través de Cristo. De esta forma, subrayar la importancia de la unión con Cristo por medio de la fe, la importancia de la actitud humana, es en el fondo subrayar también el papel decisivo del Señor Jesús. Resumiendo, podemos decir que Cristo ya ha realizado la salvación de la humanidad a través de su encarnación, vida, muerte y resurrección, en la unión que ha establecido con todos y cada uno de los hombres y en la que les comunica su «solidaridad divina». Esta salvación es ofrecida a todos sin excepción, siendo por tanto universal. Pero para que la misma sea eficaz en cada hombre hace falta que sea aceptada, es decir, que el hombre establezca una relación libre y voluntaria con Cristo, quedando unido a él, actualizándose entonces en cada persona la salvación llevada a cabo por Jesucristo. Esta relación y unión con Cristo se establece por las vías ordinarias de la salvación a través de la fe, el bautismo y la incorporación a la Iglesia. No

---

[1113] F. PASTOR RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo, op. cit.,* 124.
[1114] *Ibid.,* 124-125.

entramos a estudiar aquí las vías extraordinarias de la salvación para aquellas personas que nunca han conocido a Cristo, son ateas o pertenecen a otras religiones, aunque en el apartado 5.3. *La universalidad de la salvación de Cristo,* diremos algo al respecto.

5.2.- La nueva solidaridad humana en Cristo

Como vimos anteriormente, la humanidad no tenía ninguna posibilidad de salir por sí misma de la situación de «des-gracia» (pecado) en la que se encontraba y era solidaria –y que teológicamente se denomina solidaridad en Adán-. Para ello era preciso un nuevo comienzo desde dentro de la historia a través de un hombre que penetrando en esa situación la deshiciera. Es lo que realizó Cristo a través de lo que hemos denominado la «solidaridad unitiva». Por la encarnación, vida, muerte y resurrección de Cristo se ha cambiado la situación de «des-gracia», en la que todos los hombres se encontraban íntimamente determinados y eran solidarios, dándose una nueva situación de «gracia» para toda la humanidad: la nueva solidaridad en Cristo (cf. Rom 5, 12-19):

> «En el proceso de su vida individual, Cristo va transformando la condición humana total. Su vivir, desde dentro mismo de nuestra finitud y de nuestra impotencia, una vida de plena apertura a Dios y al hombre, una vida fraternal más allá del odio y del egoísmo, una vida absolutamente basada en el amor y llena de sentido a pesar de todo…; su vivir todo eso va simultáneamente haciendo posible que el hombre finito e impotente sea también capaz de vivirlo. En la vida de Cristo, es el hombre como tal, son todos los hombres, los que están recibiendo la capacidad real de vivir una vida no sometida al poder de la *hamartia*, del pecado»[1115].

[1115] A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la salvación, op. cit.,* 178. Cf. *Ibid,* 178-179: «Cristo va siendo y realizando cada una de las dimensiones de la existencia humana (nacer, crecer, vivir, morir); va pasando por todas sus situaciones fundamentales. Entonces Jesús, al ser capaz de vencer la tentación (cf. Mt 4,1-11; Heb 4,15) en cada una de ellas, rompe para siempre la prepotencia de la *hamartía*; ya no hay situación alguna en la que el hombre se sienta forzosamente vencido por el mal. Y al ser capaz de irse realizando a sí mismo en una existencia llena de amor y de sentido, creciendo "en saber, en estatura y en gracia" (Lc

De esta forma, la humanidad de Cristo no asume solamente la «solidaridad humana» sino que funda entre los hombres una solidaridad nueva, contrapuesta a la de Adán, que tiene su base en la «solidaridad divina» que Cristo comparte con la Trinidad:

> «Por la encarnación, Jesús está en toda verdad insertado en la humanidad, participa a fondo de la solidaridad en la que viven sus hermanos, en esta reciprocidad que, desde su origen, constituye a los sujetos humanos en su relación mutua… Por su relación subsistente con el Padre, él es el Hijo eterno. Pero el se coloca ahora como Hijo en el seno de la humanidad y por eso mismo transforma el sentido de la solidaridad humana en la cual el está comprometido. Porque, en la humanidad, un sujeto es el Hijo de Dios, toda la humanidad es afectada, vive con él en una nueva solidaridad y accede a una relación con Dios igualmente nueva, relación que pasa por este hombre que es el Hijo de Dios…Volvemos a encontrar así las dos solidaridades originarias afirmadas por san Pablo (*Rom.* 5, 12-19), y donde todo hombre se encuentra comprometido, de una parte en virtud de su nacimiento carnal, de otra en virtud de la Encarnación»[1116].

Así, la encarnación, vida, muerte y resurrección de Cristo fundamentan entre los hombres un nuevo orden de solidaridad basado en el amor y la fraternidad:

> «De hecho, al entrar (Jesucristo) corporalmente en el mundo como Hijo de Dios, cambia la situación de todos. Con él se cualificó de nuevo el espacio existencial de cada hombre y él mismo se hizo nuevo. Cada hombre se define ahora por el hecho de que Jesucristo es su hermano, vecino, compañero, conciudadano, hombre solidario. Ahora Jesucristo pertenece al destino ontológico del hombre. Pero puesto que con Jesucristo viene el mismo Dios, el hombre, al encontrarse con él corporalmente, se hace vecino de Dios. Con la venida de Cristo, se ofrece a todo el mundo y a todos los hombres un nuevo kairós, una nueva posibilidad de salvación. Con él es nueva la situación de todos, porque en la humanidad única el ser de cada uno es determinado por el de todos. Justamente en el cuerpo de Cristo se nos da y se nos ofrece corporalmente la salvación»[1117].

2,52), le abre a cada hombre el camino de una siempre progresiva y plena realización (cf. Ef 4,13: "la madurez del adulto, el desarrollo pleno de Cristo"). Jesús, encerrándose sin reservas en nuestra condición, fue desatando, una a una, todas las impotencias; liberando, una a una, todas las posibilidades; y mientras lo realizaba, fue haciendo posible que también nosotros lo realizáramos»; L. RICHARD, *Le Mystère de la rédemption, op. cit.,* 239: « (…) él (Cristo) cambia el sentido de la solidaridad humana, el sentido del sufrimiento y de la muerte».

[1116] L. RICHARD, *Le Mystère de la rédemption, op. cit.,* 239.

[1117] W. KASPER, *Jesús, el Cristo, op. cit.*, 331. Cf. C. MACCISE, «Solidaridad», en S. DE FIORES-T. GOFFI (dirs.), NDE, 1330, indica este nuevo orden de solidaridad: «Cristo al asumir la naturaleza humana, unió

La reciprocidad entre la «solidaridad humana» y la «solidaridad divina» de Cristo fundamenta un nuevo tipo de solidaridad para toda la humanidad que se encuentra injertada en la solidaridad universal humana de creación y de destino histórico. Esta solidaridad nueva en Cristo posibilita la fraternidad de todos los hombres que constituyen un nuevo cuerpo del que Cristo es su fundamento y Cabeza (cf. Col 1, 18; Ef 1, 22-23), formando ambos (Cristo y la humanidad) una única realidad que se hace patente y visible especialmente en la Iglesia[1118]. Por tanto, en Jesús se fundamenta la nueva solidaridad entre los hombres, la fraternidad, a la que están llamados todos los seres humanos:

> «Muchas razones podemos hallar para pensar en la unidad de la gran familia humana… Podemos fundarnos en la común descendencia de "Adán", en la naturaleza social que nos caracteriza, o en los múltiples lazos con que los hombres y los países, aún geográficamente lejanos, se encuentran hoy ligados para bien o para mal. Ninguno de estos motivos, por significativos que sean, pueden fundar la verdadera fraternidad entre todos los hombres. Ésta se basa sólo en la paternidad divina, que deriva, para nosotros los hombres, de nuestra unión con Jesús, el único que es Hijo por naturaleza. Que seamos todos un solo cuerpo en él constituye el designio divino sobre el género humano, "hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra" (Ef 1,10). Éste es el vínculo más fuerte de unidad entre los hombres que podemos pensar. En esta común vocación en Cristo a ser miembros de su único cuerpo se halla el más profundo vínculo de solidaridad entre los hombres. En Jesús se funda por tanto una nueva relación entre nosotros, precisamente la de la fraternidad. La vocación divina del hombre en Cristo es una sola y a ella están llamados todos los seres humanos»[1119].

---

a todos los hombres en una profunda solidaridad al constituirlos hermanos (cf. Mt 23,8) y al comunicar el Espíritu, que los hace capaces de amar a Dios y a los hermanos (cf. Rom 5,5). La solidaridad aparece así como una expresión de la koinonía cristiana: comunión con Dios y con el prójimo. Desde este ángulo, la solidaridad está orientada a lo definitivo».

[1118] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.*, 399.

[1119] L. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos, op. cit.*, 68-69.

5.3.- La universalidad de la salvación de Cristo

Es este un tema complejo del que no vamos a sugerir aquí más que algunas líneas de comprensión. La dificultad principal no es el aceptar la voluntad de Dios de salvar a todos los hombres, sino que dicha salvación universal pase por la única mediación de Jesucristo, como lo aseveran algunas afirmaciones del Nuevo Testamento: « (Dios) quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. Porque hay un solo Dios y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo para redención de todos» (1 Tim 2, 4-6); «Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos» (Hech 4, 12)[1120]. Para algunos estas afirmaciones resultan excesivas y difíciles de aceptar:

> «"Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos" (He 4, 11-12). Afirmación ciertamente inaudita, que después de veinte siglos de cristianismo sigue creando dificultad y aun causando escándalo: ¿cómo se puede atribuir a un solo hombre la salvación de toda la humanidad, un solo hombre por añadidura al cual no han conocido ni tal vez conocerán la gran mayoría de los seres humanos? ¿No debe la Iglesia renunciar a esta pretensión de ver en Cristo al único salvador de toda la humanidad?»[1121].

Sin pretender explicar a fondo esta complicada cuestión, vamos a intentar iluminarla desde la perspectiva de la solidaridad. Ya vimos como Cristo nos salva en virtud de su «solidaridad unitiva» con nosotros, fundamentándose en su doble solidaridad «humano-divina» y en la unión

---

[1120] Pueden citarse otros textos, p. ej.: Jn 1,29; 14,6; 1Jn 4,14; 2Cor 5,19. Cf. también: Jn 10,10; Mt 20,28; Mc 10,45. Por otra parte, el Nuevo Testamento atribuye tanto a Dios como a Cristo el título de «Salvador». Aplicado a Cristo: Lc 2,11; Jn 4,42; Hech 5,31; 13,23; Ef 5,23; Flp 3,20; 2Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6; 2Pe, 1,1; 1,11; 2,20; 3,2.18; 1Jn 4,14; aplicado a Dios: Lc 1,47; 1Tim 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3; 2,10; 3,4; Jds 25.

[1121] L. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos, op. cit.,* 89-90; Cf. B. SESBOÜÉ, *Fuera de la Iglesia no hay salvación, op. cit.,* 314-335, donde el autor, teniendo en cuenta estas objeciones, intenta presentar algunas propuestas de solución a las mismas.

que tiene con todos y cada uno de los hombres a partir de la encarnación. Vimos también como la «solidaridad divina» de Cristo, que se encontraba como en germen en dicha encarnación, se iba actualizando en la humanidad de Cristo a través de su vida y muerte, para lograr su máxima expresión en su resurrección, pudiendo así comunicárnosla en virtud de la unión y de la «solidaridad humana» que tiene con nosotros. Por ello, es desde esta línea de la solidaridad como mejor se entiende el tema de la universalidad de la salvación de Cristo:

> «El tema de la solidaridad se presenta singularmente fecundo a la hora de darle a esto una respuesta. Por una parte, el movimiento original de la solidaridad asumida por el mediador nos pone en situación de "solidaridad divina". El misterio pascual de la muerte y de la resurrección es un acto divino; tiene por ello un valor absoluto y por tanto universal. Es "una vez por todas" (*ephapax*: Heb 7,27) y tiene un alcance transhistórico. Es capaz de alcanzarnos a todos en virtud de la omnipotencia divina que, por su parte, estableció ya en Jesucristo un lazo de comunión con nosotros. Pero este primer aspecto de la mediación es inseparable del segundo, el de la "solidaridad humana" que Cristo estableció entre él y nosotros y que nos permite tener parte en la solidaridad divina»[1122].

Esta obra salvadora de Cristo es irreversible y afecta a todos los hombres sin excepción, por la unión y solidaridad que mantiene con ellos. De esta forma, posibilita su redención y salvación, independientemente de que luego sea ésta eficaz al ser aceptada o no por cada persona:

> «Ese punto culminante de la historia humana es irreversible y escatológico, es decir, representa el punto de llegada del proceso humano orientado hacia Dios... Ese punto Omega significa a la vez la máxima hominización y la plenitud de la salvación y la liberación del hombre. La fe proclama a Jesús de Nazaret liberador y salvador universal porque se hizo ontológicamente solidario con nuestra historia, porque en él y por él participamos de ese punto Omega y de esa situación de salvación… Ahí reside el sentido concreto y profundo de su resurrección. La llegada de Cristo al término final afecta en la raíz de su ser a todos los hombres, incluidos los que no tienen conciencia de ello y los que

[1122] B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único Mediador,* t. I, *op. cit.*, 398.

> rechazan la proclamación de esa buena noticia. Al afectarlos por la solidaridad en la misma humanidad hace posible su redención y su liberación»[1123].

Así pues, no hay salvación de Dios sino la que tiene lugar en Cristo, la cual es ofrecida a todos los hombres sin excepción, también a los que vivieron en tiempos anteriores a la venida de Cristo, a los que alcanza la misma de una forma misteriosa en previsión de su encarnación, vida, muerte y resurrección:

> «Evidentemente la insistencia en esta novedad de Cristo y el hecho de que con Jesús viene la salvación no significa que la salvación en los tiempos precedentes al advenimiento de Cristo no dependiera de este acontecimiento. El Hijo de Dios, en la previsión de su encarnación, desde siempre ha estado presente junto al género humano. De una forma misteriosa los efectos de la venida de Cristo al mundo se anticipan ya antes de que ésta se realice. La única economía salvadora tiene como centro único la encarnación del Hijo, y su acción salvadora se realiza siempre por medio de su Espíritu Santo. Éste no tiene un ámbito de actuación más amplio que el de Jesús»[1124].

De esta forma, hay que mantener la significación universal de la encarnación, por nosotros y por nuestra salvación, salvación realizada sobre todo en el misterio pascual. Ello implica mantener en toda su fuerza el escándalo de la cruz (cf. 1Cor 1,17.23; Gal 6,14), y el escándalo de la encarnación, los cuales se implican mutuamente[1125].

[1123] L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre, op. cit.,* 403-404. Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la rédemption, op. cit.,* 239, indica esta universalidad de la salvación: «Mucho antes de haber tomado posición sobre Cristo por un acto personal, todo hombre es aprehendido, incluso sin saberlo él, en esta pertenencia que instaura la Encarnación».

[1124] L. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos, op. cit.,* 38. Cf. *Ibid.,* 136: «Si se quiere mantener la voluntad salvífica universal de Dios y la unicidad de la mediación de Cristo tal como el Nuevo Testamento los presenta, la única respuesta posible es la de contemplar una presencia misteriosa pero no por ello menos real de Cristo, el Hijo de Dios encarnado».; A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la resurrección, op. cit.,* 322-323, reflexiona de forma parecida respecto de la resurrección de las personas de todos los tiempos, afirmando que todo hombre ha sido ya resucitado por Dios después de morir en previsión de la resurrección de Cristo; A. PÉREZ GORDO, «La cruz interpretada por san Pablo», *art. cit.,* 28, señala que: « (…) sólo Cristo murió por todos (1 Co 1,13) y sólo de él viene la salvación: Esta muerte además de no estar limitada en su universalidad, tampoco lo está en el tiempo. Se habla de ella como un acontecimiento pasado y por eso el Nuevo Testamento se refiere a ella en aoristo, pero la misma ejerció un influjo anterior a haber ocurrido, lo ejerce en el presente y lo mismo hará en el futuro».

[1125] Cf. L. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos, op. cit.,* 136-137.

La Iglesia católica en sus documentos magisteriales siempre ha mantenido que la salvación obtenida por Cristo es ofrecida a todos los hombres sin excepción[1126]. Así lo afirma claramente el Concilio Vaticano II:

> «Esto vale no sólo para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón actúa la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos y la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la vocación divina. En consecuencia, debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido sólo por Dios, se asocien a este misterio pascual»[1127].

Este Espíritu de Cristo, actuante desde el principio de la creación en el mundo y en la historia, oferta a todos los hombres de cualquier tiempo, condición y cultura la salvación obtenida por Jesucristo. De ahí que la Iglesia insista en mantener el carácter único y universal de Cristo:

> «Además, la acción salvífica de Jesucristo, con y por medio de su Espíritu, se extiende más allá de los confines visibles de la Iglesia y alcanza a toda la humanidad… Queda claro, por lo tanto, el vínculo entre el misterio salvífico del Verbo encarnado y el del Espíritu Santo, que actúa el influjo salvífico del Hijo hecho hombre en la vida de todos los hombres, llamados por Dios a una única meta, ya sea que hayan precedido históricamente al Verbo hecho hombre, o que vivan después de su venida en la historia: de todos ellos es animador el Espíritu del Padre, que el Hijo del hombre dona libremente (cf. Jn 3,34)»[1128].

Así, podemos concluir diciendo que la economía de la salvación de Dios pasa a través de Cristo, el cual por medio del misterio de su encarnación, vida, muerte y resurrección y, con la cooperación del Espíritu Santo, extiende dicha salvación a toda la humanidad y a todo el universo[1129].

[1126] Señalamos algunos de estos textos magisteriales: DH-624, 1522, 1523, 2005. Pueden verse también los que citamos anteriormente sobre la salvación de Cristo y las otras religiones, tema en el que no vamos a entrar aquí. Cf. *supra,* 496, nota 1109.

[1127] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II. Constituciones. Decretos. Declaraciones, *op. cit., Constitución Gaudium et spes,* nº 22, 339-341.

[1128] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus, sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, op. cit.,* nº 12, 40-41.

[1129] Cf. *Ibid.,* 41.

Para finalizar este capítulo, nos queda por explicitar si la categoría de la «solidaridad» es suficiente o no para intentar explicar el misterio de la redención y de la salvación, como hicimos en su momento con las categorías de la «satisfacción» y de la «sustitución». Es lo que vamos a realizar a continuación, aunque de alguna manera ya lo hemos insinuado en el desarrollo que hemos llevado a cabo.

6.- Pronunciamiento sobre la utilización de la categoría de la «solidaridad» en la soteriología contemporánea

A lo largo del desarrollo de los apartados 3, 4 y 5, de este capítulo cuarto (3.- *Aproximación de la soteriología contemporánea al misterio de la salvación a través del concepto de la «solidaridad»*, 4.- *La «solidaridad unitiva» de Cristo* y 5.- *Cuestiones complementarias*) hemos indicado cómo y de qué manera la categoría de la «solidaridad» ilumina el misterio de la redención y de la salvación. Partiendo de la solidaridad universal humana, tanto en el bien como en el mal, y aplicándola luego a Jesús, veíamos que la sola «solidaridad humana» de Cristo con nosotros no era suficiente desde el punto de vista soteriológico, pues se quedaba corta en su intento de explicar el misterio de la salvación. Por su parte, la sola «solidaridad divina» de Cristo nos era extraña, no nos alcanzaba, por lo que no podíamos participar de ella. Era necesario que se produjera «la unión de Cristo» con todos y cada uno de los hombres en la encarnación para que Cristo pudiese comunicarnos su «solidaridad divina» a través de su humanidad. En ella se va desplegando y actualizando dicha «solidaridad divina» a lo largo de la vida y muerte de Cristo hasta llegar a su plenitud en

la resurrección, donde nos la comunica plenamente a través de la unión y de la «solidaridad humana» que tiene con nosotros. Es lo que hemos denominado la «solidaridad unitiva» de Cristo. Desde esta categoría –y no desde la sola «solidaridad»- sí que se puede iluminar el misterio de la redención y de la salvación. Cristo, al unirse con nosotros en la encarnación, asume nuestra naturaleza y condición, solidarizándose con el hombre en todo, menos en el pecado, es decir, «se hizo verdaderamente uno de nosotros, en todo semejante a nosotros excepto en el pecado» (GS 22,2; cf. Heb 4,15), pues, en él no hay pecado ni lo puede haber, aunque le afecte, asumiéndolo y sufriéndolo en su persona. De esta forma, unido con cada uno de nosotros (no sustituyéndonos) y, a través del recorrido histórico de su vida, pasando por la muerte y llegando a la resurrección, nos comunica su «solidaridad divina» de una forma plena desde su condición de resucitado, eliminando nuestro pecado y ofreciéndonos a través del Espíritu Santo la salvación, siempre que en nuestra libertad queramos aceptarla. Así, nos hace a todos los hombres «hermanos» entre sí, llamándonos a la fraternidad universal, formando un solo cuerpo o realidad de la que él es el fundamento y cabeza. Fraternidad que en este mundo se hace patente y visible fundamentalmente en la Iglesia. Hacemos notar que desde la categoría de la «solidaridad unitiva» de Cristo no es preciso hablar ni de «satisfacción» ni de «sustitución» para explicar la acción salvífica de Cristo, sino, más bien, de la doble solidaridad «humano-divina» de Cristo y de la «unión de Cristo» con todos y cada uno de los hombres, tal como lo hemos explicado aquí. Por ello, pensamos que esta nueva categoría puede emplearse en la soteriología contemporánea para intentar explicar la obra salvadora de Cristo, siendo bien acogida por los creyentes de nuestro tiempo, que la encuentran mucho más comprensible y asumible que las antiguas categorías de «satisfacción» y de «sustitución», sabiendo, no

obstante, que ninguna categoría puede agotar el misterio, el cual permanece siempre más allá de nuestra comprensión y de nuestra capacidad de expresión[1130].

7.- Conclusiones

El último capítulo, dedicado al estudio de la categoría de la «solidaridad», tiene una importancia especial, pues, en él se exponen los conceptos fundamentales de la tesis en orden a alcanzar su objetivo que es: intentar iluminar la acción salvífica de Cristo a partir de dicha categoría. Destacamos las ideas principales.

1ª.- La categoría «solidaridad» no es bíblica, no se encuentra en la Escritura. Sin embargo, la «idea de solidaridad» se halla presente en la Biblia, principalmente en las epístolas paulinas. El origen del término procede del idioma francés en el siglo XVII que fue el primero en utilizarlo. El sustantivo «solidaridad» proviene del adjetivo «solidario» y según el Diccionario de la Lengua Española significa: «Adhesión circunstancial a la causa o a la empresa de otros. Modo de derecho u obligación *in solidum*». La definición tiene dos aspectos: primero, la adhesión de una persona a la causa de otros y, segundo, cada persona interesada responde por el todo y no sólo por la parte correspondiente. Respecto de las relaciones humanas se entendía este término como lo contrario al individualismo y significaba que lo que sucede a unos

[1130] Como ya dijimos, esta categoría que proponemos no puede agotar el misterio de la salvación llevado a cabo por Cristo –como tampoco lo hacen las demás categorías-, sino que tan solo pretende iluminarlo desde la perspectiva de la «solidaridad unitiva» de Cristo. Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la salvación, op. cit.*, 178, expresa como ya vimos, la dificultad de explicar y explicitar el «cómo» de esta salvación: «El íntimo mecanismo de esta salvación escapa, naturalmente, a nuestra comprensión, incluso a nuestra capacidad de expresión».

repercute sobre los demás y viceversa. La forma de entender la solidaridad se ha ido transformando con el paso del tiempo, adquiriendo otros sentidos más complejos que los que tuvo en su inicio. Entre los autores que contribuyeron a desarrollar el concepto de solidaridad moderna, podemos destacar a Pierre Leroux (1797-1871), Auguste Comte (1798-1857) y Émile Durkheim (1858-1917). En la actualidad el concepto de solidaridad ha experimentado un proceso de transformación y enriquecimiento en la cultura occidental, que se ha visto reflejado en su utilización desde las diferentes perspectivas en las que ha ido considerado: jurídica, filosófico-antropológica, social, teológica, etc. Por todo ello, podemos decir que la solidaridad se ha convertido en uno de los valores y una de las actitudes más nobles de la convivencia humana.

2ª.- El término «solidaridad» es empleado teológicamente por vez primera en el protestantismo liberal francés del siglo XIX por Auguste Sabatier (1839-1901) y otros autores, poniéndolo en relación con la muerte de Cristo aunque sea todavía de una manera incipiente e imperfecta. El protestantismo liberal, desde el punto de vista histórico, es una reacción firme contra las tesis de la expiación y de la satisfacción por «sustitución penal» de la ortodoxia protestante; además, presenta una novedad en algunos autores: la emergencia del término «solidaridad» referido a la muerte de Cristo y a sus sufrimientos.

3ª.- En la teología católica, el primero en utilizar el término «solidaridad» -aunque sin desarrollar formalmente todavía las cuestiones soteriológicas- fue Lucien Laberthonnière (1860-1932), teólogo y filósofo francés, el cual, aunque condenado por el Santo Oficio durante la crisis modernista, realizó esta aportación fundamental a la teología, cuestionando

a la vez las nociones de «satisfacción» y de «sustitución». El haber sido condenado por la Iglesia como modernista no le quita el mérito ni el protagonismo debidos. Pero, concretamente, la aparición del término solidaridad en la soteriología católica es debida al jesuita francés Ferdinand Prat (1857-1934), que va a proponer el término de «solidaridad» como categoría teológica y soteriológica, principalmente para subsanar las deficiencias de otra categoría: la de «sustitución». F. Prat, al referirse al modo de la misión redentora llevada a cabo por el Hijo, afirma que Dios quiso salvar a los hombres a través del «principio de la solidaridad». Este paso va a constituir un avance teológico de suma importancia, pues, va a permitir que este concepto se vaya afianzando y desarrollando en la soteriología católica del siglo XX.

4ª.- En el desarrollo de la categoría «solidaridad» durante el siglo XX se pueden distinguir cuatro periodos: el primero, de afianzamiento del concepto frente al de «sustitución» entre 1910 y 1930, el segundo, de desarrollo soteriológico del mismo y de su relación con la noción de «Cuerpo Místico de Cristo» entre 1930 y 1960, el tercero, la visión que sobre esta categoría expone el Concilio Vaticano II entre 1962 y 1965 y, el cuarto, la aproximación de la soteriología contemporánea al misterio de la salvación a través de esta categoría entre 1965 y 2010. En el primer periodo, se da una fuerte crítica de los esquemas tradicionales -fundamentados en la idea de sustitución- que se basa en una imposible aceptación de afirmaciones soteriológicas concretas por las deformaciones teológicas que producen. Se acude entonces a la idea de «solidaridad», que es introducida definitivamente en la soteriología católica, para ayudar a una mejor comprensión del misterio de la salvación. En el segundo periodo, se desarrolla el concepto de solidaridad y se considera este principio como el

fundamento de la noción del «Cuerpo Místico de Cristo», muy utilizado en esta época. Por su parte, la categoría de «sustitución» sufre un rechazo casi generalizado. En el tercer periodo, el cambio eclesiológico producido en el Concilio Vaticano II, posibilitó el desarrollo del concepto de «solidaridad». De la comprensión de la Iglesia como «sociedad perfecta» y «cuerpo místico», se pasó a entenderla como «pueblo de Dios» y «sacramento universal de salvación». Este cambio supuso una concepción de la noción de solidaridad -que se encontraba muy condicionada por la eclesiología anterior excesivamente institucional y juridicista- desde los nuevos paradigmas propuestos por la eclesiología conciliar, abordándose en los distintos documentos que la tratan desde diferentes dimensiones: humana, universal, teológica-cristológica y ético-social. Respecto del cuarto periodo, lo vamos a desarrollar con mayor amplitud en los siguientes puntos.

5ª.- La solidaridad humana universal nos hace solidarios con el resto de personas, tanto en el bien como en el mal, tanto en la gracia como en el pecado (des-gracia). Cada hombre y cada mujer que viene a este mundo participan totalmente de esta solidaridad humana. Aplicando la misma a Jesús nos damos cuenta de que resulta insuficiente para explicar su acción salvífica, pues, es imposible vencer el pecado y la muerte tan sólo solidarizándose con los hombres. Esta misión excede las competencias de la mera «solidaridad humana» de Cristo, por lo que esta categoría no basta dentro de la soteriología contemporánea para explicar su obra salvadora. Para ello, es necesario tener en cuenta además la «solidaridad divina» de Cristo con la Trinidad y la comunicación de la misma a todos los hombres. Esta «solidaridad divina» es la que tiene Cristo desde siempre con el Padre y el Espíritu Santo por su condición divina, con lo que ello implica de

plenitud, gozo y felicidad eternas, que son las que nos quiere comunicar. Es decir, Cristo, mediante su encarnación participa a la vez de las dos solidaridades, la divina y la humana, al ser a la vez «consustancial a Dios (al Padre) y consustancial al hombre (a nosotros)». Pero además, en dicha encarnación, se efectúa en la persona de Cristo la unión de la naturaleza humana y de la naturaleza divina por medio de la unión hipostática y, también, *en cierto modo*, la unión de Cristo con todo hombre (cf. GS 22,2). A esta unión de Cristo con todo hombre, en la que le comunica su «solidaridad divina» asumiendo a su vez la naturaleza y condición histórica humana a través de la encarnación y de su «solidaridad humana» con nosotros la vamos a denominar la «solidaridad unitiva» de Cristo, por medio de la cual va a efectuar la salvación de todos y cada uno de los hombres. Hay que destacar que Cristo no nos sustituye en esta acción sino que se une con todos y cada uno de nosotros al llevarla a término. No es «en lugar de nosotros» (remplazándonos) sino «unido a nosotros» como lleva a cabo nuestra salvación. Queremos señalar también que esta categoría («solidaridad unitiva» de Cristo) tiene dos términos, ambos referidos a Cristo. El primero: «solidaridad», quiere hacer referencia a la solidaridad de Cristo con los hombres y con Dios, es decir, quiere indicar su «solidaridad humana» y su «solidaridad divina». Y el segundo: «unitiva», quiere hacer referencia a la doble unión de Cristo en la encarnación: en primer lugar, a la unión de la naturaleza divina con la naturaleza humana en su persona por medio de la unión hipostática y, en segundo lugar, se refiere también a la unión de Cristo, en cierto modo, con todo hombre. Todo ello teniendo en cuenta el despliegue y la actualización de la acción salvífica de Cristo en su humanidad a lo largo de su vida, pasando por la muerte y llegando a su plenitud en la resurrección.

6ª.- La «solidaridad unitiva» de Cristo se fundamenta así en la doble solidaridad «humano-divina» de Cristo y en la unión de Cristo en su encarnación, primero, con la naturaleza humana –que queda unida a la naturaleza divina mediante la unión hipostática- y también, en cierto modo, con todo hombre, tal como lo expresa *Gaudium et spes* 22,2. Esta unión con todo hombre se puede interpretar desde tres líneas complementarias: esencialista, existencialista y solidarista, siendo esta última la que mejor explica la frase conciliar de GS 22,2[1131] haciéndola más comprensible en nuestros días. Pero, hay que aclarar que la comunicación de la «solidaridad divina» a los hombres, así como la salvación, no se dan plena y totalmente en el momento de la encarnación. Es necesario, primero, que la humanidad de Cristo recorra el camino de la salvación, de la perfecta amistad y comunión con Dios en la historia para abrirnos a nosotros esa posibilidad. La salvación y la comunicación de la «solidaridad divina», que se encontraban como en germen en la encarnación de Cristo, tuvieron que actualizarse en su humanidad a través del caminar histórico de Jesús en obediencia al Padre y en solidaridad con los hombres a lo largo de su vida, atravesando esta humanidad la muerte y llegando a la resurrección. A partir de aquí la comunicación de la «solidaridad divina» de Cristo con cada hombre es plena pudiéndose llevar a cabo nuestra salvación.

Resumiendo, podemos decir que la categoría de la «solidaridad unitiva» de Cristo conjuga estos cinco elementos:

1º.- la «solidaridad humana» de Cristo
2º.- la «solidaridad divina» de Cristo

[1131] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* nº 22, *op. cit.*, 337: «Pues El mismo, el Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre».

3º.- la unión de Cristo en la encarnación con la naturaleza humana que queda unida a la naturaleza divina mediante la unión hipostática
4º.- la unión de Cristo en la encarnación, en cierto modo, con todo hombre
5º.- el despliegue y la actualización de la «solidaridad divina» de Cristo en su humanidad en vistas de su comunicación plena a todos los hombres.

Así, por medio de la «solidaridad unitiva», Cristo lleva a cabo nuestra salvación. De esta forma, esta categoría da una visión de conjunto sobre *cómo* nos salva Jesucristo, haciendo especial hincapié en la «mediación descendente» de la salvación, aunque sin olvidar la «mediación ascendente», considerando también de una forma conjunta todos los tiempos que configuran esta salvación de Cristo, es decir, la encarnación, la vida terrena, la muerte y la resurrección.

7ª.- En las cuestiones complementarias se apuntan tres temas importantes como son: la aceptación de la salvación por parte de los hombres, la nueva solidaridad humana en Cristo y la universalidad de la salvación de Cristo, de los cuales señalamos aquí solamente las líneas de comprensión más importantes. A la hora de intentar iluminar, en la medida de lo posible, el misterio de la redención y de la salvación en nuestros días, hemos tenido en cuenta los dos aspectos de la redención: el objetivo y el subjetivo. Podemos decir que Cristo ya ha realizado la salvación de la humanidad a través de su encarnación, vida, muerte y resurrección, en la unión que ha establecido con todos y cada uno de los hombres y en la que les comunica su «solidaridad divina». Es lo que en este trabajo hemos denominado la «solidaridad unitiva» de Cristo. Esta salvación es ofrecida a todos sin excepción, siendo por tanto universal. Pero para que la misma sea eficaz en cada hombre hace falta que sea aceptada, es decir, que el hombre

establezca una relación libre y voluntaria con Cristo, quedando unido a él, actualizándose entonces en cada persona la salvación llevada a cabo por Jesucristo. Por otra parte, Cristo instaura una nueva solidaridad entre los hombres establecida en la gracia, y contrapuesta a la de Adán en el pecado, que fundamenta la fraternidad y el amor entre los seres humanos. Por la encarnación, vida, muerte y resurrección de Cristo se ha cambiado la situación de «des-gracia» (pecado) en la que todos los hombres se encontraban íntimamente determinados y eran solidarios (solidaridad en Adán), dándose una nueva situación de «gracia» para toda la humanidad: la nueva solidaridad en Cristo (cf. Rom 5, 12-19). De esta forma, la humanidad de Cristo no asume solamente la «solidaridad humana» sino que funda entre los hombres una solidaridad nueva, contrapuesta a la de Adán, que tiene su base en la «solidaridad divina» que Cristo comparte con la Trinidad y a la cual están llamados todos los seres humanos. Sobre el tema de la universalidad de la salvación de Cristo, sin entrar en detalles, podemos decir que la obra salvadora de Cristo es irreversible y afecta a todos los hombres sin excepción por la unión y solidaridad que mantiene con todos y cada uno de ellos, como lo hemos explicado detalladamente en este capítulo. Así, posibilita su redención y salvación -que siempre está ofrecida-, independientemente de que luego ésta sea eficaz al ser aceptada o no por cada persona.

8ª.- Respecto de la utilización de la categoría de la «solidaridad» en la soteriología contemporánea, debemos decir lo siguiente. Partiendo de la solidaridad humana universal, tanto en el bien como en el mal, y aplicándola luego a Jesús, se constata que la sola «solidaridad humana» de Cristo con nosotros no es suficiente, pues se queda corta en su intento de explicar el misterio de la salvación. Por su parte, la sola «solidaridad

divina» de Cristo nos es extraña, no nos alcanza, por lo que no podemos participar de ella. Es preciso que se produzca «la unión de Cristo» con todos y cada uno de los hombres en la encarnación para que Cristo pueda comunicarnos su «solidaridad divina» a través de su humanidad, en la que se va desplegando dicha solidaridad a lo largo de su vida y muerte hasta llegar a su plenitud en la resurrección, donde nos la comunica plenamente a través de la unión y de la «solidaridad humana» que tiene con nosotros. Es lo que hemos denominado la «solidaridad unitiva» de Cristo. Por ello, pensamos que esta categoría puede emplearse en la soteriología contemporánea para intentar explicar la obra salvadora de Cristo, siendo más comprensible y asumible que las antiguas categorías de la «satisfacción» y de la «sustitución», sabiendo no obstante que, al igual que las demás categorías, ésta tampoco agota el misterio, aunque lo ilumina desde la perspectiva propuesta.

CONCLUSIONES FINALES

Llegados al final del trabajo, tan sólo vamos a indicar algunas ideas principales del mismo, no repitiendo por tanto todo lo dicho en las conclusiones de cada capítulo, a las cuales remitimos para una mejor comprensión de estas reflexiones y de la obra en general.

En el capítulo primero hablamos de ciertas categorías soteriológicas puestas hoy bajo sospecha, que crean en la soteriología actual y en los creyentes de nuestro tiempo un cierto malestar y rechazo[1132]. Parece necesario, pues, encontrar en el siglo XXI que ahora comienza, un nuevo lenguaje sobre Dios y sobre la salvación que permita inculturizar la soteriología en nuestra época, de la misma forma que la teología antigua hizo lo propio en la suya[1133]. La Iglesia deja al teólogo libertad para ello, ya que nunca ha emitido una definición dogmática sobre la redención y la salvación. Por otra parte, los autores contemporáneos estudiados son en su mayoría partidarios de ello, aunque respetando la función que han tenido las categorías antiguas en el progreso de la teología. No se pretende, pues,

---

[1132] Cf. A. CORDOVILLA, «El camino de la salvación», en N. MARTÍNEZ-GAYOL (ed.), *Retorno de Amor. Teología, historia y espiritualidad de la reparación*, Sígueme, Salamanca 2008, 23: «La salvación, como Dios, Cristo, el hombre y el ser, se dice de muchas maneras. Sin embargo, esta pluralidad de formas,..., nos conduce a una plenitud de experiencia y de sentido, que cada generación tendrá que ir descifrando y nombrando desde diversas perspectivas… Cada generación, dependiendo de su propia comprensión del ser humano, de la imagen de Dios y del mundo tenderá a privilegiar aquellas que se acercan a su cosmovisión, a dejar en la penumbra las que parecen irrelevantes y arcaicas, representantes de etapas anteriores y, en fin, a rechazar aquellas otras, que por indignas tanto de la imagen de Dios como del hombre, merecen el destierro definitivo».

[1133] Cf. C. AVENATTI DE PALUMBO-S. ROLLÁN-A. TOUTIN, «Entrevista a Olegario González de Cardedal sobre los *lenguajes de Dios para el siglo XXI*», *RevTeol* 96 (2008) 307-311, donde O. González de Cardedal enumera hasta diez razones para indicar que la elaboración de un nuevo lenguaje sobre Dios es una tarea pendiente en cada generación.

excluirlas o suprimirlas, sino encontrar una forma de iluminar el misterio de la salvación utilizando categorías de nuestro tiempo y cultura.

En el capítulo segundo tratamos de la categoría de la «satisfacción», la cual no se encuentra en la Escritura. Vimos que, sobre todo, a partir de San Anselmo de Cantorbery y de su «teoría de la satisfacción», esta categoría ha tenido y tiene todavía un gran peso en el pensar teológico. Hemos visto el argumento de esta teoría y realizado una valoración crítica de la misma. Señalamos la labor de inculturación que llevó a cabo Anselmo en su época, convirtiéndole en un innovador para su tiempo, al utilizar las categorías de su época para hacer comprensible la teología a los hombres y mujeres de su tiempo. Sin embargo, constatamos que muchos autores después de él, incluso algunos contemporáneos, no siguieron sus pasos y se contentaron con repetir –muchas veces mal, de una manera deformada- la doctrina de Anselmo. Es preciso decir también que nombres tan importantes como H. U. von Balthasar, W. Kasper, B. Seboüé, P. Hünermann y O. González de Cardenal, por citar algunos, son apasionados defensores de la «teoría de la satisfacción» de Anselmo. Ya comentamos sus reflexiones en su momento y nos pronunciamos también claramente sobre el uso de esta teoría y de la categoría «satisfacción», constatando que no es conveniente seguir utilizando ninguna de las dos dentro de la soteriología contemporánea debido a los muchos problemas antropológicos y teológicos que suscita.

En el tercer capítulo estudiamos una categoría que dentro de la soteriología ha tenido una gran influencia, incluso en nuestros días. Nos referimos a la «sustitución», término que tampoco se encuentra en la Escritura. Hoy en día no es aceptable que nadie sustituya a nadie en sus

decisiones, en su vida y, mucho menos en su muerte, ni tan siquiera Cristo. Ya indicamos las repercusiones negativas que se ejercían sobre el misterio de la redención y de la salvación ante una supuesta sustitución de Cristo por nosotros y «en nuestro lugar»[1134]. A partir de esta categoría surgieron dos teorías soteriológicas de profunda raigambre en la Iglesia: la satisfacción por «sustitución penal» y la «satisfacción vicaria». Ya vimos que la primera, por las graves deformaciones teológicas que produce, no es defendida en la actualidad por casi ningún comentarista, por eso, nos sigue sorprendiendo que teólogos de la talla de K. Barth y W. Pannenberg, por parte protestante, y de H. U. von Balthasar, por parte católica, se sigan aferrando a ella, lo que denota cierto conservadurismo teológico como ya indicamos al comentar sus reflexiones. La segunda teoría, por su afinidad con el sistema de Anselmo, todavía es utilizada por algunos teólogos, pero ya dejamos claro que ninguna de las dos debe ser empleada en la actualidad para intentar explicar la obra salvadora de Cristo por las grandes dificultades que plantean. Respecto de la «idea de sustitución» y su fundamentación bíblica en determinados textos de la Escritura, decir que hoy en día, está cada vez más a la baja, existiendo cada vez más partidarios de la exégesis de esos mismos textos desde la idea de la «solidaridad». Por último, y teniendo en cuenta las deformaciones de variada índole que produce la categoría de la «sustitución», manifestamos en su momento de una forma clara que no nos parece apta en nuestro tiempo para explicar el misterio de la redención y de la salvación.

En el cuarto y último capítulo tratamos de la categoría de la «solidaridad», tan utilizada en nuestras sociedades democráticas en todos los campos del saber y de la convivencia. Pertenece, pues, a nuestra época

[1134] Cf. *supra*, 234, 354.

y cultura, por lo que nuestros contemporáneos comprenden perfectamente su significado. El término no es bíblico pero su idea se encuentra implícitamente en el Nuevo Testamento como ya dijimos. En la historia de la teología surgió dentro del protestantismo liberal francés y, en lo que se refiere a la teología católica, lo hizo fundamentalmente con F. Prat. Desde entonces se ha ido desarrollando el concepto dentro de la Iglesia en detrimento del de «sustitución». En su aplicación a la soteriología contemporánea la categoría «solidaridad» tiene sus limitaciones como ya indicamos, fundamentalmente porque aunque se solidarice Cristo con nosotros, si no realiza algo más que esta acción no nos llega su salvación. Nos referimos entonces a la doble solidaridad «humano-divina» de Cristo y a su «unión» con todos y cada uno de los hombres en la encarnación e introdujimos una nueva categoría que denominamos la «solidaridad unitiva» de Cristo. Con ella no pretendemos ser presuntuosos y pensar que hemos conseguido explicar el misterio de la salvación. Nada más lejos de la realidad, pues, ya dijimos que esta categoría –al igual que las demás- no puede agotar el misterio, ya que el mecanismo íntimo de la acción salvífica de Cristo escapa a nuestra comprensión e incluso a nuestra capacidad de expresión[1135]. Por otra parte, lo formulado con esta categoría no es absolutamente novedoso, pues, las ideas en las que se fundamenta ya han sido elaboradas anteriormente en la historia de la teología. Sin embargo, sí que presenta una cierta novedad el modo de conjugarlas, haciéndolas confluir en esta categoría que hemos denominado la «solidaridad unitiva» de Cristo. Queremos señalar que esta categoría tiene dos términos, ambos referidos a Cristo. El primero: «solidaridad», quiere hacer referencia a la solidaridad de Cristo con los hombres y con Dios, es decir, quiere indicar

[1135] Cf. *supra*, 34, nota 14; A. CORDOVILLA, «El camino de la salvación», *art. cit.*, 23, dice que el misterio de la salvación «siempre nos desborda y nos sobrepasa infinitamente».

su «solidaridad humana» y su «solidaridad divina». Y el segundo: «unitiva», quiere hacer referencia a la doble unión de Cristo en la encarnación: en primer lugar, a la unión de la naturaleza divina con la naturaleza humana en su persona por medio de la unión hipostática y, en segundo lugar, a la unión de Cristo, en cierto modo, con todo hombre. Todo ello teniendo en cuenta el despliegue y la actualización de la acción salvífica de Cristo en su humanidad a lo largo de su vida terrena, pasando por la muerte y llegando a la resurrección. Con esta categoría pretendemos tan sólo iluminar bajo este prisma la obra salvadora de Cristo de una forma comprensible para nuestra época, lo cual no es tarea fácil. Dicho con otras palabras, lo que intentamos es explicar, en la medida de lo posible, el modo en que Cristo lleva a cabo nuestra salvación, es decir, *cómo* nos salva Jesús, y ello desde la perspectiva de la solidaridad y de la unión de Cristo con nosotros. De esta forma, la «solidaridad unitiva» de Cristo va a consistir en la comunicación de su «solidaridad divina» a los hombres a través de su «unión» e identificación con todos y cada uno de ellos (cf. GS 22,2), mientras asume a su vez su naturaleza y condición por medio de su encarnación y de su «solidaridad humana» en la historia. Explicándolo más detalladamente podemos decir que, a través de la encarnación, se efectúa en la persona de Cristo, en primer lugar, la unión de la naturaleza humana y de la naturaleza divina por medio de la unión hipostática y, también, *en cierto modo,* la unión de Cristo con todo hombre (cf. GS 22,2). A esta unión de Cristo con todo hombre, en la que le comunica su «solidaridad divina» asumiendo a su vez la naturaleza y condición histórica humana a través de la encarnación y de su «solidaridad humana» con nosotros la vamos a denominar la «solidaridad unitiva» de Cristo. Es preciso aclarar que la comunicación de la «solidaridad divina» a todo hombre, y por ende la salvación, se encuentran como en germen en la encarnación, y es preciso

que se vayan desplegando y actualizando en la humanidad de Cristo dentro de la historia, para que a través de su vida y de su muerte y llegando a la resurrección nos las pueda comunicar plenamente. Así pues, resumiendo, podemos decir que la «solidaridad unitiva» de Cristo conjugaría estos cinco elementos:

1º.- la «solidaridad humana» de Cristo
2º.- la «solidaridad divina» de Cristo
3º.- la unión de Cristo en la encarnación con la naturaleza humana que queda unida a la naturaleza divina mediante la unión hipostática
4º.- la unión de Cristo en la encarnación, en cierto modo, con todo hombre
5º.- el despliegue y la actualización de la «solidaridad divina» de Cristo en su humanidad en vistas de su comunicación plena a los hombres.

Teniendo en cuenta estas consideraciones podemos decir que a través de la «solidaridad unitiva» Cristo realiza nuestra salvación. Es preciso aclarar que Cristo no nos sustituye en esta acción sino que se une con todos y cada uno de nosotros al llevarla a término. No es «en lugar de nosotros» (remplazándonos) sino «unido a nosotros» como lleva a cabo nuestra salvación. Esta acción del Hijo hacia el hombre representa la «mediación descendente» de la salvación. Pero la realización de la salvación precisa no sólo del «movimiento descendente» del Hijo hacia el encuentro con el hombre sino también del «movimiento ascendente» de Cristo -y con él y en él todos los hombres- hacia el encuentro con Dios. Estos dos movimientos se basan en la persona «humano-divina» de Jesús que goza de una solidaridad perfecta con Dios y con los hombres. Esta «mediación ascendente» de la salvación la dejamos apuntada dentro del apartado 4.2 del capítulo cuarto, titulado: *La comunicación de la «solidaridad divina» a*

los hombres, donde se indicó que la salvación se iba desplegando y actualizando en la humanidad de Cristo a través de su historia, y así Cristo –y con él todos los hombres por la unión que el tiene con ellos- recorre el camino de vuelta al Padre a través de su vida, muerte y resurrección para poder llevarlos a Dios comunicándoles plenamente su «solidaridad divina». De esta forma, Dios, en Cristo, desciende y se identifica con la condición humana y el hombre, en Cristo, es elevado a la condición divina. Nuestra intención era dar una visión de conjunto sobre el modo en que Cristo lleva a cabo nuestra salvación, haciendo especial hincapié en la «mediación descendente» de la misma, aunque sin olvidar la «mediación ascendente», teniendo en cuenta además todos los tiempos que configuran esta salvación de Cristo, es decir, la encarnación, la vida terrena, la muerte y la resurrección. Pensamos que con la categoría de la «solidaridad unitiva» de Cristo hemos logrado en buena medida el fin propuesto. Con ello no hemos pretendido otra cosa que la de acercar el misterio de la redención y de la salvación a los creyentes de nuestro tiempo, utilizando las categorías de nuestra época y cultura. Otros antes que nosotros, con los que no nos podemos tan siquiera comparar dada su grandeza teológica e intelectual, intentaron la inculturación de la soteriología y de la teología en su tiempo[1136]; pero lo que fue válido e innovador en su época no lo es ya necesariamente en la nuestra. De la misma manera, nuestro intento, que puede parecer hoy, en cierto modo, innovador y comprensible para nuestro tiempo y cultura, con el transcurrir de la historia dejará de ser tan iluminador como lo puede ser ahora, pues, se plantearán nuevas interpretaciones del misterio de la redención y de la salvación. Ello es así y

[1136] Cf. M. DENEKEN, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine, op. cit.,* 53, considera que esta labor de inculturación es la que realizaron antes que nosotros *Cirilo de Alejandría* con la filosofía de su tiempo, *Anselmo de Cantorbery* con las categorías jurídicas y feudales, *Tomás de Aquino*, etc., y es la que debemos llevar a cabo nosotros en nuestra época.

hay que aceptarlo como un hecho normal en la progresiva comprensión de la revelación de Dios, alegrándose de que el Espíritu Santo siga iluminado el misterio salvador de Cristo en cada generación hasta llegar a la consumación de la historia, donde ya todos salvados en Cristo gocemos de la dicha y bienaventuranza eternas.

Un apunte final. Nuestro trabajo ha consistido tan sólo en indicar el camino que se abre con esta nueva categoría mostrando sus posibilidades para iluminar la acción salvífica de Cristo. Pero el tema se encuentra tan sólo comenzado. Esperamos y deseamos que otros investigadores, si lo tienen a bien y a partir de este inicio, desarrollen en los diferentes campos de la teología todas las potencialidades que se encuentran en la categoría de la «solidaridad unitiva» de Cristo.

« *¡Aleluya! La salvación y la gloria y el poder son de nuestro Dios porque sus juicios son verdaderos y justos;(…) ¡Aleluya! Porque ha establecido su reinado el Señor nuestro Dios Todopoderoso. Alegrémonos y regocijémonos y démosle gloria, porque han llegado las bodas del Cordero y su Esposa se ha engalanado y se le ha concedido vestirse de lino deslumbrante de blancura»* (Ap 19, 1-2; 6-8).

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

A.- BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

1.- FUENTES

AGUSTÍN, *Contra Fausto,* en *Obras Completas de San Agustín,* Vol. XXXI, BAC 1993

AMBROSIO DE MILÁN, *Tratado sobre el Evangelio de San Lucas,* en *Obras de San Ambrosio,* Vol. I, BAC, Madrid 1966

—, *La Virgirnidad. La educación de la Virgen. Exhortación a la Virginidad,* Ciudad Nueva, Madrid 2007

ANSELMO DE CANTORBERY, *Carta sobre la Encarnación del Verbo,* en *Obras completas de San Anselmo,* v. I, edición bilingüe, trad. J. Alameda, BAC, Madrid 1952, 681-735

—, *Cur Deus homo?,* en *Obras completas de San Anselmo,* v. I, edición bilingüe, trad. J. Alameda, BAC, Madrid 1952, 737-891

ATANASIO, *La Encarnación del Verbo,* Ciudad Nueva, Madrid 1989

BIBLIA DE JERUSALÉN, *nueva edición revisada y aumentada*, DDB, Bilbao 1999

CATECISMO ROMANO, traducción de P. Martín Hernández, BAC, Madrid 1956

CONCILE VATICAN II, *Constitution Pastoral sur l'église dans le monde de ce temps: Gaudium et spes*, Città del Vaticano (Roma) 2010, en http://www.vatican.va/archive/hist_councils/

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. (Ed. Bilingüe patrocinada por la Conferencia Episcopal Española), BAC, Madrid 1993

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus, sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia,* Editorial Edice, Madrid 2001

COMISIÓN EPISCOPAL ESPAÑOLA DE LITURGIA, *Liturgia de las Horas*, 4 vols., Coeditores Litúgicos, Barcelona 1988

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos (1969-1996)*, BAC, Madrid 1998

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Quelques questions choisies touchant la Christologie*, en *Documentation Catholique* 78 (1981) 222-231

DENZINGER, H.–HÜNERMANN, P., *El magisterio de la Iglesia: enchiridion symboloum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* Herder, Barcelona 1999

IRENEO DE LYON, *Contra los Herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, Conferencia del Episcopado Mexicano, México 2000

MANSI, G. D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio,* vols. XXXI-LIII, Akademische Drunck-U. Verlagsanstalt, Graz (Austria) 1901-1961

PAPA JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, San Pablo, Madrid ^{2}1979

—, *Redemptoris missio*, PPC, Madrid ^{3}1992

PAPA PIO XII, *Decreto Lamentabili sane exitu (Vulgo Nuevo «Syllabus») de la Sagrada y Universal Inquisición Romana de 3 de Julio de 1907 y Carta Encíclica «Pascendi» sobre las doctrinas de los modernistas de 8 de Septiembre del mismo año,* Imprenta de El Universo, Madrid 1907

—, *Encíclica de Su Santidad Pio XII Mystici Corporis Christi*, texto oficial, Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao 1944

TERTULIANO, *La Pudicité*, en *Sources Chrétiennes* 394, Cerf, Paris 1993

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, texto latino de la edición crítica Leonina, Tomo XII, BAC, Madrid 1955

—, *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino,* texto latino de la edición crítica Leonina, Tomo XI, BAC, Madrid 1960

2.- DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

ARIÑO, A. (ed.), *Diccionario de la Solidaridad*, vol. I, Tirant lo Blanch, Valencia 2003

BALZ, H.-SCHNEIDER, G. (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento,* 2 vols., Sígueme, Salamanca 1996-1998

BARRIOCANAL, J. L. (dir.), *Diccionario del Profetismo bíblico,* Monte Carmelo, Burgos 2008

BEINERT, W. (dir.), *Diccionario de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona, 1990

BRÉMIER, O. (dir.), *El Nuevo Diccionario Griego-Español,* Editorial Texto, Atenas (Grecia) 2006

COMPAGNONI, F.-PIANA, G.-PRIVITERA, S. (dirs.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992

DELGADO JARA, I., *Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento,* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006

EICHER, P. (dir.), *Diccionario de Conceptos Teológicos,* 2 vols., Herder, Barcelona 1989-1990

FERNÁNDEZ DE LEÓN, G., *Diccionario de Derecho romano,* Editorial Sea, Buenos Aires 1962

FIORES, S. DE-GOFFI, T. (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Ediciones Paulinas, Madrid 1985

FRIES, H. (dir.), *Conceptos Fundamentales de la Teología,* 4 vols., Cristiandad, Madrid 1966-1967

GINER, S.-LAMO DE ESPINOSA, E.–TORRES, C. (eds.), *Diccionario de Sociología,* Alianza Editorial, Madrid [2]2006

GUTIÉRREZ ALUIZ, F., *Diccionario de Derecho romano,* Instituto Editorial Reus, Madrid 1948

HERNÁNDEZ, A. DE PEDRO, *Diccionario de términos religiosos y afines,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1990

HÖFFE, O. (ed.), *Diccionario de Ética*, Crítica, Barcelona 1994

HUBER OLEA, F. J., *Diccionario de Derecho romano comparado con Derecho mexicano y canónico,* Editorial Porrúa, México 2000

JACQUEMET, G.-MATHON, G.-BAUDRY, G.-H. (dirs.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, 16 vols., Letouzey et Ané, Paris 1948-2006

LACOSTE, J.-Y. (dir.), *Diccionario Akal crítico de Teología*, Akal, Madrid [2]2007

PABÓN, J. M., *Diccionario manual Griego-Español,* Editorial Bibliograf, Barcelona [4]1969

PABÓN, J. M.-ECHAURI, E., *Diccionario Griego-Español*, Ediciones Spes, Barcelona [3]1959

PACOMIO, L.-MANCUSO, V. (dirs.), *Diccionario Teológico Enciclopédico,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1995

PIMENTEL, J., *Diccionario Latín-Español, Español-Latín. Vocabulario clásico, jurídico y eclesiástico,* Editorial Porrúa, México [7]2006

PIROT, L. (dir.), *Dictionnaire de la Bible. Supplément,* t. III-XII, Letouzay et Ané, Paris 1928-1996

RAHNER, K. (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica,* 6 vols., Herder, Barcelona 1972-1976

RAHNER, K.-VORGRIMLER, H., *Diccionario Teológico,* Herder, Barcelona 1966

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española,* Espasa, Madrid [22]2001

SEBASTIÁN, F. I. (dir.), *Diccionario Griego-Español,* Editoral Ramón Sopena, Barcelona 1972

SEGURA MUNGUÍA, S., *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas,* Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, [4]2010

TORRENT RUIZ, A., *Diccionario de Derecho Romano,* Edisofer, S.L., Madrid 2005

UÑA JUÁREZ, O.–HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, A. (dirs.), *Diccionario de Sociología,* Esic Editorial, Madrid 2004

VACANT, A.-MANGENOT, E.-AMANN, E., *Dictionnaire de Théologie Catholique,* 29 vols., Letouzey et Ané, Paris 1903-1950

VIDAL, M., *Diccionario de Ética Teológica,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991

VILLER, M. (dir.), *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire,* 45 vols., Beauchesne, Paris 1932-1995

3.- LIBROS Y ARTÍCULOS

ABREGO DE LACY, J. M., *Los libros proféticos,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1993

ALONSO SCHÖKEL, L.-SICRE DIAZ, J. L., *Profetas. Comentario,* Vol. I, Cristiandad, Madrid 1980

ARANA, J. (et al.), *Estudios sobre la constitución Gaudium et spes,* Mensajero, Bilbao 1967

ARMENDÁRIZ, L. M., «Los mínimos de la cristología católica actual. Comentario al primer documento cristológico de la Comisión Teológica Internacional», *Estudios Eclesiásticos* 60 (1985) 181-231

—, «La Redención: símbolo de la libertad y la pertenencia», *Razón y Fe* 213 (1987) 355-370

—, *Hombre y mundo a la luz del Creador*, Cristiandad, Madrid 2001

ARREGI, J., «La cruz de Jesús y las cruces de nuestro tiempo», en F. J. VITORIA-J. ARREGI-L. M. ARMENDÁRIZ, *Reflexiones teológicas sobre el Triduo Pascual*, Cuadernos de Teología Deusto nº 25, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao 2002, 25-39

—, «El perdón primero», en *Fe adulta. Cristianos siglo veintiuno*, Las Rozas de Madrid 2010: http://www.feadulta.com/Arregi_57_etica_el-perdon-primero.htm

AUBERT, R., «Publicaciones recientes en torno al modernismo», *Concilium* 17 (1966) 432-446

—, «Modernismo», en G. MATHON-G.-H. BAUDRY (dirs.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, t. IX, Letouzey et Ané, Paris 1982, cc. 448-455
AULÉN, G., *Le triomphe du Christ*, Aubier Montaigne, Paris 1970

AVENATTI DE PALUMBO, C.-ROLLÁN S.-TOUTIN, A., «Entrevista a Olegario González de Cardedal sobre los *lenguajes de Dios para el siglo XXI*», *Revista Teología* 96 (2008) 307-317

AZNAR, E., *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962. Estudio Histórico-Dogmático*, Tesis Doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1997

—, *La encarnación del Hijo de Dios y su unión con todo hombre. Gaudium et spes 22,2. Lección inaugural del curso académico 1999-2000*, Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón, Zaragoza 1999

BALTHASAR, H. U. VON, *Teología de la historia*, Guadarrama, Madrid, [2]1964

—, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Foi Vivante (DDB), Paris 1966

—, «El Misterio Pascual», en J. FEINER- M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis*, Vol. III/2, Cristiandad, Madrid 1971, 143-335

—, «Crucifixus etiam pro nobis», *Communio* 80 (1980) 7-17

—, *Gloria. Una estética teológica*, vol. 2. *Estilos Eclesiásticos*, Encuentro, Madrid 1986

—, *Gloria. Una estética teológica*, Vol. 7. *Nuevo Testamento*, Encuentro, Madrid 1989

—, *Teodramática*, vol. 4. *La Acción*, Encuentro, Madrid 1995

—, *Teología de los tres días. El Misterio Pascual*, Encuentro, Madrid 2000

BALTHASAR, H. U. von (et. al.), *Palabra y Misterio. Ensayos bíblicos sobre la persona y misión de Cristo*, Sal Terrae, Santander 1971

BARAÚNA, G. (dir.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Estudios y comentarios a la constitución Gaudium et Spes del Concilio Vaticano II (Esquema XIII)*, Studium, Madrid 1967

BARTH, K., *Credo*, Editions "Je Sers", Paris 1936

—, *Dogmatique*, vol. II, *La doctrine de Dieu*, t. 2, 1, Éditions Labor et Fides, Genève 1958

—, *Dogmatique*, vol. III, *La doctrine de la création*, t. 2, 1, Éditions Labor et Fides, Genève 1961

—, *Dogmatique*, vol. IV, *La doctrine de la reconciliation*, t. I, 1, Éditions Labor et Fides, Genève 1966

—, *Esbozo de Dogmática*, Sal Terrae, Santander 2000,

BASSET, L., *Le pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, Labor et Fides, Genève ^{3}2005

BLÁZQUEZ, R., *Jesús, el Evangelio de Dios*, Edibesa, Madrid 2007

BOBRINSKOY, B., *El Misterio de la Trinidad. Curso de teología ortodoxa*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2008

BOFF, L., *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981

BONHOEFFER, D., *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Sígueme, Salamanca 1983

BUBER, M., *Yo y tú*, Caparrós Editores, Madrid [3]1998

BOUYER, L., *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et christologie*, Cerf, Paris 1974

BOVER, J. M., *Teología de San Pablo*, BAC, Madrid [2]1952

BUENO DE LA FUENTE, E., *Diez palabras clave en Cristología*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2000

—, «La cruz, el rostro más humano de Dios», *Staurós* 38 (2002) 5-18

—, «La cruz el rostro más humano de Dios: Propuesta teológica como alternativa cultural», en F. MILLÁN-E. BUENO-J. ARREGI, *Vida y muerte a la luz de la Pascua*, Cuadernos de Teología Deusto nº 33, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao 2005, 43-60

BULGAKOV, S., *Du Verbe Incarné (Agnus Dei)*, Aubier, Paris 1943

BUSTO SÁIZ, J. R., *Cristología para empezar*, Sal Terrae, Santander 1991

CALÉS, J., *Le Père Ferdinand Prat. S. J. Un Maitre de l'exégese contemporaine*, Beauchesne, Paris 1942

CAMPS, V., «Solidaridad», en O. HÖFFE (ed.), *Diccionario de Ética*, Crítica, Barcelona 1994, 268

CANALS VIDAL, F., *Los siete primeros concilios. La formulación de la ortodoxia católica*, Editorial Scire, Barcelona 2003

CAPPELLUTI, L., «Lo objetivo y lo subjetivo de la Redención cristiana. Síntesis histórica y perspectiva actual», *Revista Teología* 82 (2003) 9-37

CASTILLO, J. M., *Víctimas del pecado,* Trotta, Madrid 2004

—, *La Humanización de Dios. Ensayo de cristología,* Trotta, Madrid 2009

CATAO, B., *Salut et Rédemption chez S. Thomas d'Aquin. L'acte sauveur du Christ,* Aubier, Paris 1965

CAZELLES, H., *Introducción Crítica al Antiguo Testamento,* Herder, Barcelona 1981

CERFAUX, L., *Jesucristo en San Pablo,* DDB, Bilbao [4]1967

COLLANTES, J., *La cara oculta del Vaticano I. La actualidad de un concilio olvidado,* BAC, Madrid 1970

COMTE, A., *Discurso sobre el espíritu positivo,* Alianza, Madrid 1997

CONGAR, Y. M., «Sur l'inclusion de l'Humanité dans le Christ», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 25 (1936) 489-495

CONGAR, Y. M.- PEUCHMAURD, M. (dirs.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral Gaudium et Spes,* 3 vols., Taurus, Madrid 1970

COPLESTON, F. CH., *El pensamiento de Santo Tomás,* Fondo de Cultura Económica, México 1960

CORBIN, M., *L'Oeuvre de S. Anselme de Cantorbery,* t. III: *Lettre sur l'Incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme,* intr., trad. y notas por M. Corbin y A. Galonnier, Cerf, Paris 1988

CORDOVILLA, A., «El camino de la salvación», en N. MARTÍNEZ-GAYOL (ed.), *Retorno de Amor. Teología, historia y espiritualidad de la reparación*, Sígueme, Salamanca 2008, 17-64

COSTE, R., «Solidarité», en M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de Spiritualité,* t. 14, Beauchesne, Paris 1990, cc. 999-1006

CRISTIANI, L., «Socinianisme», en A. VACANT-E. MANGENOT (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 14/2, Letouzay et Ané, Paris 1941, cc. 2326-2334

CRUZ, S., *Da «solutio». Terminologia, conceito e características, e análise de varios institutos afins*, I, Épocas arcaica e clássica, Coimbra 1962

DANIÉLOU, J., *Les saints «païens» de l'Ancien Testament*, Éditions du Seuil, Paris 1956

DEBARGE, L., «Solidarité», en G. MATHON-G.-H- BAUDRY (dirs.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, t. 14, Letouzey et Ané, Paris 1996, cc. 246-250

DENEKEN, M., *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine (1930-1985)*, thèses/Cerf, Paris 1988

DETTLOF, W., «Redención», en H. FRIES (dir.), *Conceptos Fundamentales de la Teología*, t. IV, Cristiandad, Madrid 1966, 13-32

DULLES, A., *Modelos de la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1975

DUNN, James D. G., *El cristianismo en sus comienzos*, t. I, *Jesús recordado*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2009

DUQUOC, CH., *Cristología. Ensayo dogmático*, vol. 2. *El Mesías*, Sígueme, Salamanca 1972

—, *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías*, Sígueme, Salamanca ^{2}1974

—, «Actualidad teológica de la Cruz», en CH. DUQUOC (et al.), *Teología de la Cruz*, Sígueme, Salamanca 1979, 21-29

DUQUOC, CH. (et al.), *Teología de la Cruz*, Sígueme, Salamanca 1979

DURKHEIM, E., *La división del trabajo social*, Akal, Madrid 1982

ELLACURÍA, I., « ¿Por qué muere Jesús y por qué lo matan?», en *Escritos Teológicos*, tomo II, UCA, San Salvador 2000, 67-88

ESPEZEL, A., «La cristología dramática de Balthasar», *Teología y Vida* L (2009) 305-318

ESTRADA, J. A., *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios,* Trotta, Madrid [2] 2003,

FABRIS, R., *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación,* Sígueme, Salamanca [3]1998

FERNÁNDEZ DE BUJÁN, A., *Derecho privado romano,* Iustel, Madrid [4]2011

FITZMYER, J. A., *Teología de san Pablo,* en R. E. BROWN-J. A. FITZMYER-R. E. MURPHY (dirs.), *Comentario Bíblico "San Jerónimo",* t. V, Cristiandad, Madrid 1972

—, «Carta a los Romanos», en R. E. BROWN-J. A. FITZMYER-R. E. MURPHY (dirs.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004, 361-418

FORTE, B., *Jesús de Nazareth. Histoire de Dieu. Dieu de l'histoire*, Cerf, Paris 1984

FRAINE, J. DE, *Adam et son lignage. Études sur la notion de personnalité corporative dans la Bible,* DDB, Bruges 1959

FRANKENMÖLLE, H., «anti», en H. BALZ-G. SCHNEIDER (eds.), Diccionario *Exegético del Nuevo Testamento,* Vol 1, Sígueme, Salamanca 1996, cc. 322-325

FUENTESECA, P., *Derecho privado romano,* E. Sánchez A. Gráficas, S. L., Madrid 1978

GALOT, J., *La Rédemption Mystère d'Alliance*, DDB, Paris 1965

—, *El cuerpo místico,* Mensajero, Bilbao 1967

—, *Jesús, Liberador*, Cete, Madrid 1982

GARCÍA GARRIDO, M. J., *Derecho privado romano. Acciones, casos, instituciones*, Dykinson, Madrid 1989

GARCÍA MARTÍNEZ, F., *El cuerpo místico de Cristo,* Juan Flors, Barcelona 1959

GERMAIN, E., *Parler du salut? Aux origines d'une mentalité religieuse. La cathéchèse du Salut dans la France de la Restauration*, Beauchesne et ses Fils, Paris 1968

GESCHÉ, A., *El Destino. Dios para pensar-III,* Sígueme, Salamanca 2001

GIMÉNEZ-CANDELA, T., *Derecho privado romano,* Tirant lo Blanch, Valencia 1999

GIRARD, R., *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica,* Sígueme, Salamanca 1982

GNILKA, J., *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Herder, Barcelona ^{2}1995 (or. 1990)

GOFFI, T., «Solidaridad», en F. COMPAGNONI-G. PIANA-S. PRIVITERA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral,* Ediciones Paulinas, Madrid 1992, 1728-1731

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., «Jesucristo redentor del hombre. Esbozo de una soteriología crítica», en SIMPOSIO DE TEOLOGÍA TRINITARIA, *Cristo, Redentor del hombre,* Semanas de Estudios Trinitarios nº 18, Secretariado Trinitario, Salamanca 1986, 85-168

—, «La soteriología contemporánea», *Salmanticensis* 36 (1989) 267-317

—, *Cristología,* BAC, Madrid 2001

—, *La entraña del cristianismo,* Secretariado Trinitario, Salamanca ^{3}2001

—, *Fundamentos de Cristología,* Vol. II, BAC, Madrid 2006

GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Esta es nuestra fe. Teología para universitarios,* Sal Terrae, Santander ^{12}1985

GONZÁLEZ FAUS, J. I., *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología,* Sal Terrae, Santander ^{8}1984

—, *Proyecto de Hermano. Visión creyente del hombre,* Sal Terrae, Santander 1987

—, «Servir para una espiritualidad de la lucha por la justicia en los “cantos del siervo”, de Isaías», *Cristianisme i Justicia* 96 (2000) 1-27

GONZÁLEZ MORALEJO, R., *El Vaticano II en taquigrafía: la historia de la Gaudium et spes*, BAC, Madrid 2000

GRASSI, J. A., *Carta a los Efesios*, en R. E. BROWN-J. A. FITZMAYER-R. E. MURPHY (dirs.), *Comentario Bíblico “San Jerónimo”*, t. IV, Cristiandad, Madrid 1972

GRELOT, P., *Péché originel et rédemption examinés à partir de l’épitre aux Romains. Essai théologique*, Desclée, Paris 1973

—, *Les poèmes du serviteur*, Cerf, Paris 1981

GRESHAKE, G., *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001

—, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, Sal Terrae, Santander 2002

GRILLMEIER, A., «El Efecto de la acción salvífica de Dios en Cristo», en J. FEINER-M. LOHRER (dirs.), *Myterium Salutis*, Vol. III/2, Cristiandad, Madrid 1971, 337-404

—, «Doctrina posbíblica sobre el efecto de la acción salvadora de Dios en Cristo», en J. FEINER-M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis*, Vol. III/2, Cristiandad, Madrid 1971, 383-402

HAIGHT, R., *Jesús, símbolo de Dios*, Trotta, Madrid 2007

HÄRING, B., *¿Qué sacerdotes para hoy?*, PPC, Madrid 1995

HEβ, A. J., «dia», en H. BALZ-G. SCHNEIDER (eds.), Diccionario *Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. 1, Sígueme, Salamanca 1996, cc. 894-895

HERRERA ORIA, A., (dir.), *Comentarios a la constitución Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, BAC, Madrid 1968

HOCEDEZ, E., «Notre solidarité en Jesús Christ et en Adam», *Gregorianum* XIII (1932) 373-403

HÜNERMANN, P., *Cristología*, Herder, Barcelona 1997

IAMMARRONE, G., «Redención», en L. PACOMIO-V. MANCUSO (dirs.), *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1995, 835-837

INFESTAS, A., «Solidaridad», en O. UÑA-A. HERNÁNDEZ (dirs.), *Diccionario de Sociología*, Esic Editorial, Madrid 2004, 1443-1444

JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984

KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editoral, Madrid 1969

KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, [3]1990

—, *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca [11]2002

KERTELGE, K., *Carta a los Romanos*, Herder, Barcelona 1973

KESSLER, H., «Redención-soteriología», en P. EICHER (dir.), *Diccionario de Conceptos Teológicos*, t. II, Herder, Barcelona 1990, 310-321

—, *Cristología*, en TH. SCHNEIDER, *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona 1996, 295-506

KÖHLER, W., «peri», en H. BALZ-G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. 2, Sígueme, Salamanca 1998, cc. 882-887

KÜNG, H., *Ser Cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977

KUSS, O., *Carta a los Romanos, Cartas a los Corintios, Carta a los Gálatas*, Herder, Barcelona 1976

LADARIA, L. F., «El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II», en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1968-1987)*, Sígueme, Salamanca 1989, 705-714

—, *Introducción a la Antropología Teológica*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1993

—, *Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial*, BAC, Madrid 1993

—, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998

—, *La Trinidad misterio de comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002

—, *Jesucristo, salvación de todos*, San Pablo-U.P. Comillas, Madrid 2007

LAKNER, F., «Satisfacción», en K. RAHNER (dir.), *Sacramentum Mundi*, t. VI, Herder, Barcelona 1976, cc. 266-272

LATOURELLE, R. (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1968-1987)*, Sígueme, Salamanca 1989

LEBRANDE, V. P., *El solidarismo*, Editor Osmar D. Buyatti, Buenos Aires 1997

LEENHARDT, F.-J., *L'Épître de Saint Paul aux Romains*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1957

LÉGASSE, S., «A propos de l'ideé de "substitution pénale" dans la Rédemption», *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 69 (1968) 81-97

—, *L'épître de Paul aux Romains*, Cerf, Paris 2002

LÉON-DUFOUR, X., *Jesús y Pablo ante la muerte*, Cristiandad, Madrid 1982

—, «La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament», en X. LÉON-DUFOUR (et al.), *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles ^{3}2007, 11-44

LÉON-DUFOUR, X. (et al.), *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles ^{3}2007

LEROUX, P., *De l'humanité*, Fayard, Paris 1985

LOIS, J., «Salvación», en A. TORRES QUEIRUGA (dir.), *10 Palabras clave en Religión*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992, 115-148

—, *Jesús de Nazaret. El Cristo liberador*, Hoac, Madrid 1995

—, «La cruz de Jesús y la Teología de la liberación», *Staurós* 29 (1998) 56-76

LUCAS, J. DE, *El Concepto de Solidaridad*, Distribuciones Fontamara, S.A., México 1993

MACCISE, C., «Solidaridad», en S. DE FIORES-T. GOFFI (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Ediciones Paulinas, Madrid 1985, 1329-1337

MALDONADO, L., *La violencia de lo sagrado. Crueldad «versus» oblatividad o el ritual del sacrificio*, Sígueme, Salamanca 1974

MALEVEZ, L., «L'Église dans le Christ. Étude de théologie historique et théorique», *Recherches de science religieuse* 25 (1935) 257-291, 418-440

—, «J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption dans la théologie contemporaine*, Albi, Paris 1948», *Nouvelle Revue Théologique* 72 (1950) 216-217

MANERANCHE, A., *Pour nous les hommes. La Rédemption*, Communio Fayard, Paris 1984

MARDONES, J. M., *Matar a nuestros dioses. Un Dios para un creyente adulto*, PPC, Madrid ^{2}2007

MARLÉ, R., *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse: lettres*, Aubier, Paris 1960

MARTELET, G., *L'au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières*, Desclée, Paris 1975

MARTÍNEZ, J. L., «El sujeto de la solidaridad: una contribución desde la ética social cristiana», en A. VILLAR-M. GARCÍA BARÓ (eds.), *Pensar la solidaridad*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2004, 47-114

MARTÍNEZ DE ILARDUIA, J. M., *Perijóresis: Dios, comunión de personas, modelo de toda comunidad*, Editorial Frontera, Vitoria 2000

MARTÍNEZ DÍEZ, F., *Creer en Jesucristo. Vivir en cristiano. Cristología y seguimiento*, Verbo Divino, Estella (Navarra) ^{2}2007

MARTÍNEZ-GAYOL, N. (ed.), *Retorno de Amor. Teología, historia y espiritualidad de la reparación*, Sígueme, Salamanca 2008

MARTÍNEZ LOZANO, E., *¿Qué Dios y qué salvación? Claves para entender el cambio religioso*, DDB, Bilbao 2008

MATHON, G., «Sacrifice», en G. MATHON-G.-H. BAUDRY (dirs.), *Catholicisme.Hier, aujorurd'hui, demain*, t. 13, Letouzey et Ané, Paris 1993, cc. 363-425

MÉDEBIELLE, A., «Expiation», en L. PIROT (dir.), *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. 3, Letouzay et Ané, Paris 1938, cc. 2-262

MEIER, J., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* (4 tomos en cinco volúmenes), Verbo Divino, Estella (Navarra), I: ^{3}2000, II/1: ^{2}2000, II/2: 2000, III: 2003, IV: 2010

MEJÍA, J., «La Constitución Pastoral Gaudium et Spes. Génesis. Elaboración. Crisis y Resultado», *Revista Teología* 10-11 (1967) 9-27

MENCHÓN DOMINGUEZ, M. A., «Aspectos martiriales en la tradición bíblica», *Almeriensis* 1 (2007) 63-86

MERSCH, É., *Le corps mystique du Christ: études de théologie historique*, 2 vols., Museum Lessianum, Louvain 1933

—, *La théologie du corps mystique*, 2 vols., DDB, Paris 1944

—, *Le Christ, l'homme et l'univers: prolégomènes à la théologie du Corps Mystique*, DDB, Bruxelles, 1962

MILLÁN, F.-BUENO, E.-ARREGI, J., *Vida y muerte a la luz de la Pascua*, Cuadernos de Teología Deusto nº 33, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao 2005

MINGO KAMINOUCHI, A., *Símbolos de Salvación. Redención, victoria, sacrificio,* Sígueme, Salamanca 2007

MOINGT, J., «La révélation du salut dans la mort du Christ. Esquisse d'une théologie systématique de la rédemption», en X. LÉON-DUFOUR (et al.), *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptice de la mort du Christ,* Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles [3]1984, 117-172

MOLTMANN, J., *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975

MONTCHEUIL, Y. DE, *Leçons sur le Christ,* Epi, Paris 1949

MOUROUX, J., «Situación y Significación del capítulo I: sobre la dignidad de la persona humana. II», en Y. M.-J. CONGAR-M. PEUCHMAURD (dirs.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral Gaudium et Spes,* vol. II., Taurus, Madrid 1970, 281-311

MÜHLEN, H., *El Espíritu Santo en la Iglesia,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1974

MÜLLER, G., «Soteriología», en W. BEINERT (dir.), *Diccionario de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona, 1990, 663-668

MURA, E., *La doctrina del Cuerpo Místico,* Herder, Barcelona 1961

NELL-BREUNING, O. v., «Solidarismo», en K. RAHNER (dir.), *Sacramentum Mundi*, t. VI, Herder, Barcelona 1976, cc. 458-460

NICOLAS, M.-J., «Pour une théologie intégrale de la Rédemption», *Revue Thomiste* 81 (1981) 34-78

OCARIZ, F.–MATEO SECO, L.F.–RIESTRA, J. A., *El Misterio de Jesucristo. Lecciones de Cristología y Soteriología,* Eunsa, Pamplona [2]1993

ORS, A. D', «Solvere et Satisfacere», *Labeo* 10 (1964) 451-455

—, *Derecho privado romano,* Eunsa, Pamplona [9]1997

ORTEGA CARRILLO, A., *Derecho privado romano,* Ediciones del Genal, Málaga 2005

PAGOLA, J. A., *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid [6]2007 (or. 2007)

PANNENBERG, W., *Teología Sistemática*, vol. II, UPCO, Madrid 1996

PARENT, R., «Teología de la praxis de la solidaridad», *Moralia* 14 (1992) 321-346

PARIS, A., «Socinianismo», en L. PACOMIO-V. MANCUSO (dirs.), *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1995, 924-925

PASTOR RAMOS, F., «Por qué y cómo la muerte de Cristo nos ha salvado», *Sal Terrae* 64 (1976) 179-188

—, «Cruz de Cristo y cruz del cristiano según San Pablo», *Communio* 2 (1980) 49-50

—, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991

—, *Corpus paulino II: Efesios, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, Filemón y Cartas Pastorales: 1-2 Timoteo, Tito*, DDB, Bilbao, 2005

—, *Para mí, vivir es Cristo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2010

PATSCH, H., «hyper», en H. BALZ-G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. 2, Sígueme, Salamanca 1998, cc. 1870-1874

PEDRO HERNÁNDEZ, A. DE, «Solidaridad», en *Diccionario de términos religiosos y afines*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1990, 232-233

PÉREZ GORDO, A., «La cruz interpretada por san Pablo», *Burgense* 36 (1995) 9-60

PERROT, CH., *La carta a los Romanos*, Cuadernos Bíblicos 65, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1990

PESCH, H., *Tratado de economía nacional. Primera parte: Fundamentos,* tomo II, Editorial Saturnino Calleja Fernández, Madrid 1913

PIANA, G., «Solidaridad», en F. COMPAGNONI-G. PIANA-S. PRIVITERA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral,* Ediciones Paulinas, Madrid 1992, 1731-1737

—, «Solidaridad», en L. PACOMIO-V. MANCUSO (dirs.), *Diccionario Teológico Enciclopédico,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1995, 929-930

POULAT, É., *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste,* Casterman, Tournai ^{2}1979

PUIG, A., *Jesús. Una biografía,* Destino, Barcelona 2005

PRAT, F., *La Teología de san Pablo,* vol. II, Editorial Jus, México 1947

RABEAU, G., «Agonie du Christ», en G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* t. I, Letouzey et Ané, Paris 1948, cc. 226-228

RAD, G. VON, *Teología del Antiguo Testamento,* Vol. II, *Teología de la Tradiciones proféticas de Israel,* Sígueme, Salamanca 1972

RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo,* Herder, Barcelona 1979

RAHNER, K.-THÜSING, W., *Cristología. Estudio teológico y exegético,* Cristiandad, Madrid 1975

RAHNER, K.- VORGRIMLER, H., «Satisfacción», en *Diccionario Teológico,* Herder, Barcelona 1966, cc. 684-685

RAMOS, R., «solidaridad social», en S. GINER-E. LAMO-C. TORRES (eds.), *Diccionario de Sociología,* Alianza Editorial, Madrid ^{2}2006, 875

RATZINGER, J., «Sustitución/Representación», en H. FRIES (dir.), *Conceptos Fundamentales de la Teología,* t. IV, Cristiandad, Madrid 1967, 292-303

—, *Introducción al Cristianismo,* Sígueme, Salamanca 1970

REID, B. E., *Reconsiderar la cruz. Interpretación latinoamericana y feminista del Nuevo Testamento,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 2009

RICHARD, L., «La rédemption, mystère d'amour», *Recherches de science religieuse* VIII (1923) 193-217, 397-418.

—, *Le Mystère de la Rédemption,* Desclée et Cie, Tournai (Belgique) 1959

—, *El Misterio de la Redención,* Editorial Península, Madrid 1966

RIVIÉRE, J., «Les conceptions catholiques du dogme de la Rédemption», *Revue pratique d'Apologétique* XIII (1911) 5-32, 104-120, 161-176.

—, *Le Dogme de la Rédemption. Étude Théologique,* Lecoffre, Paris ^{2}1914

—, «Rédemption», en A. VACANT-E. MANGENOT-E. AMANN, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, T. 13/2, Letouzey et Ané, Paris 1937, cc. 1912-2004

—, *Le modernisme dans l'Église. Etude d'histoire religieuse et contemporaine,* Letouzey et Ané, Paris 1929

—, «Modernisme», en A. VACANT-E. MANGENOT (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique,* t.X, Letouzey et Ané, Paris 1929, cc. 2009-2047;

—, *Le Dogme de la Rédemption. Études critiques et documents,* Bureux de la Revue, Louvain 1931

ROBLES VELASCO, L. M., *Unidades didácticas de Derecho romano privado (Adaptadas a los nuevos métodos de docencia del plan de Bolonia),* Tirant lo Blanch, Valencia 2010

RONDET, H., *Historia del dogma,* Herder, Barcelona 1972

ROUSSIER, J., «Satisfacere», en *Studi in onore di Pietro de Francisci*, Vol. II, Dott. Antonino Giuffrè-Editore, Milano 1956

ROVIRA BELLOSO, J. M., *Tratado de Dios uno y trino,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1993

—, *Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2008

RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991

—, *Creación, gracia, salvación*, Sal Terrae, Santander 1993

—, *Muerte, esperanza y salvación*, Fundación Emmanuel Mounier, Colección Persona nº 10, Madrid 2004

RUIZ ESCRIBANO, J., «Soportes cristológicos en "Gaudium et Spes"», *Revista Teología* 19 (1971) 95-119

SABOURIN, L., *Redención sacrificial. Encuesta exegética*, DDB, Bilbao 1969

SANDOVAL, M. Y., *Obligaciones en general. Efectos generales: «datio in solutum», parte 1*, en: http://www.monografias.com/trabajos11/oblupma/oblupma.shtml.

SAURAS, E., *El cuerpo místico de Cristo*, Editorial Católica, Madrid 1952, [2]1956

SAYÉS, J. A., *La Trinidad. Misterio de Salvación*, Ediciones Palabra, Madrid 2000

SCHILLEBEECKX, E., *Jesús. La Historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981

SCHLIER, H., *La carta a los Efesios*, Sígueme, Salamanca 1991

SCHLOSSER, J., *Jesús, el profeta de Galilea*, Sígueme, Salamanca 2005

SCHNEIDER, TH., *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona 1996

SCHÖNBORN, CH., *Dios ha enviado a su Hijo. Cristología*, Edicep, Valencia 2006

SCHOONENBERG, P., «El hombre en pecado», en J. FEINER-M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis*, vol. II/2, Cristiandad, Madrid 1970, 941-1042

SCHÜRMANN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica,* Sígueme, Salamanca 1982

—, *El Destino de Jesús: su vida y su muerte,* Sígueme, Salamanca 2003

SEMMELROTH, O. «Mediador, mediación», en K. RAHNER (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica,* t. IV, Herder, Barcelona 1973, cc. 546-549

SESBOÜÉ, B., «Bulletin de Théologie Dogmatique: Christologie», *Recherches de Science Religieuse* 59 (1971) 75-110

—, «Esquisse critique d'une théologie de la rédemption", en *Nouvelle Revue Théologique* 106 (1984) 801-816

—, *Jesús-Christ, l'Unique Mediateur. Essai sur la rédemption et le salud,* t. I: *Problematique et relecture doctrinale,* Desclée, Paris 1988

—, *Jesucristo, el único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación,* t. I: *Problemática y relectura doctrinal,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1990

—, «Salut», en M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de Spiritualité,* t. 14, Beauchesne, Paris 1990, cc. 251-283

—, *Historia de los Dogmas,* t. I*: El Dios de la Salvación,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1995

—, *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y hombres del siglo XXI,* San Pablo, Madrid 2000

—, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon,* Desclée, Paris 2000

—, *Fuera de la Iglesia no hay salvación: historia de una fórmula y problemas de su interpretación,* Mensajero, Bilbao 2006

—, «Solidaridad», en J.-Y. LACOSTE (dir.), *Diccionario Akal crítico de Teología,* Akal, Madrid ^{2}2007, 1167

SERTILLANGES, A.-D., *Ce que Jésus voyait du haut de la croix,* Éditions de la Revue des Jeunes, Paris 1924

SICRE, J. L., «La solidaridad en el Antiguo Testamento», *Proyección* (1998) 273-284

SIEGMANN, E. F., «La muerte redentora de Cristo en San Pablo», en H. U. VON BALTHASAR (et al.), *Palabra y Misterio. Ensayos bíblicos sobre la persona y misión de Cristo,* Sal Terrae, Santander 1971, 109-132

SIMPOSIO DE TEOLOGÍA TRINITARIA, *Cristo, Redentor del hombre,* Semanas de Estudios Trinitarios nº 18, Secretariado Trinitario, Salamanca 1986

SOBRINO, J., *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret,* Trotta, Madrid [2]1993

SACCOCCIO, A., «Datio in solutum: storia e dogmatica di una locuzione», en *Fides Humanitas Ius. Studi in onore di Luigi Labruna*, VII, Napoli 2007

SÖLLE, D., *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona 1996

SPINETOLL, O. DA, «El sentido de la cruz en la carta a los Hebreos. Alcance histórico e interpretación teológica», en CH. DUQUOC (et al.), *Teología de la Cruz*, Sígueme, Salamanca 1979, 144-154

TERNANT, P., *Le Christ est mort pour tous. Du serviteur Israël au serviteur Jésus*, Cerf, Paris 1993

THIEDE, W., *El Sentido Crucificado. Una Teodicea Trinitaria,* Sígueme, Salamanca 2008

THEISSEN, G., *La religión de los primeros cristianos*, Sígueme, Salamanca 2002

THEISSEN, G.- MERZ, A., *El Jesús histórico. Manual,* Sígueme, Salamanca [2]2000 (or. 1999)

TORRENT RUIZ, A., *Manual de Derecho privado romano*, Edisofer S.L., Madrid 2008

TORRES QUEIRUGA, A., *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre,* Sal Terrae, Santander 1986

—, *El Dios de Jesús: Aproximación en cuatro metáforas,* Sal Terrae, Santander 1991

—, *Confesar hoy a Jesús como el Cristo,* Sal Terrae / Fe y Secularidad, Cuadernos Fe y Secularidad nº 31, Madrid 1995

—, *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana,* Sal Terrae, Santander 1995

—, *Creer de otra manera,* Sal Terrae, Santander 1999

—, *Repensar la Resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura,* Trotta, Madrid ^{2}2003

TORRES QUEIRUGA, A. (dir.), *10 Palabras clave en Religión,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992

ULLRICH, L., «Modelos soteriológicos», en W. BEINERT (dir.), *Diccionario de Teología dogmática,* Herder, Barcelona, 1990, 472-476

—, «Unión hipostática», en W. BEINERT (dir.), *Diccionario de Teología dogmática,* Herder, Barcelona, 1990, 733-741

URÍBARRI, G., *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea,* San Pablo-U. P. Comillas, Madrid 2008

VANDER GUCHT, R.-VOGRIMLER, H., *Bilan de la Théologie du XXème siècle,* 2 vols., Casterman, Tournai, 1970

VARONE, F., *El dios «sádico». ¿Ama Dios el sufrimento?,* Sal Terrae, Santander 1988

VELASCO, J. M. DE, *La bioética y el principio de solidaridad. Una perspectiva desde la ética teológica,* Universidad de Deusto, Bilbao 2003

VIDAL, M., «Solidaridad», en M. VIDAL, *Diccionario de ética teológica,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991, 576-579

—, *Para comprender la solidaridad,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1996

VIGANÓ CATTANEO, E., *La Solidaridad, elemento esencial en la constitución del Cuerpo Místico, según la doctrina de la «Summa Theologica» de Sto. Tomás de Aquino,* Tesis Doctoral, Editorial Salesiana, Santiago de Chile 1948

VILLAR, A., «El valor de la compasión en la modernidad», en A. Villar-M. García Baró (eds.), *Pensar la solidaridad,* Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2004, 117-211

VILLAR, A.-GARCÍA BARÓ, M. (eds.), *Pensar la solidaridad,* Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2004

VILLARROEL, J., *Vivencias de Gratuidad. Dios me salva,* Edibesa, Madrid ^{3}2009

VITORIA CORMENZANA, F. J., *Qué decimos cuando hablamos de… El Dios Cristiano. Un Dios misericordioso a disposición incondicional de la humanidad,* Cuadernos de Teología Deusto nº 34, Universidad de Deusto, Bilbao 2008

VITORIA, F. J.-ARREGI, J.-ARMENDÁRIZ, L. M., *Reflexiones teológicas sobre el Triduo Pascual,* Cuadernos de Teología Deusto nº 25, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao 2002

VOUGA, F., *Una teología del Nuevo Testamento,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 2002

WERBICK, J., *Soteriología,* Herder, Barcelona 1992

WILCKENS, U., *La Carta a los Romanos,* vol. I: Rom 1-5, Sígueme, Salamanca 1989

ZUBERO, I., «Solidaridad», en A. ARIÑO (ed.), *Diccionario de la Solidaridad,* vol. I, Tirant lo Blanch, Valencia 2003, 463-475

B.- BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA[1137]

BALLANCHE, P. S., *Essai sur les institutions sociales dans leur rapport avec les idées nouvelles,* Paris 1818

BERNARD, C., *Introduction á l'étude de la médicine experimentale,* Paris 1898

BERTRAND, E., *Une nouvelle conception de la Rédemption. La doctrine de la justification et de la réconciliation dans le système théologique de Ritschl,* Montauban, Paris 1891

BONIFAS, F., *La doctrine de la rédemption dans Schleiermacher,* Paris 1865

BOSSUET, J., *Carême des Minimes, pour Vendredi Saint,* 26 mars 1660, en *Oeuvres oratories,* ed. J. Lebarcq, DDB, Paris 1916

BOURDALOUE, L., *Premier Sermón sur la Passion de Jesús-Christ,* en *Oeuvres complétes,* Rousselot, Metz 1864

CALVIN, J., *In Cor. V,* ed. G. Baum-E. Cunitz-E. Reuss, t. 50, Brunswigae 1893

—, *Institution de la religion chétienne,* II, Labor et Fides, Genève 1955

CHATEAUBRIAND, F. A., *Le génie du christianisme,* Paris 1872

CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Johannis evangelium* I 9, en *Patrologiae Cursus completus. Series graeca*, 73, 161-164, ed. J.-P. MIGNE, Garnier Frères, Paris (sin fecha)

CORNE, J., *Le mystère de Notre-Seigneur Jesús-Christ,* t. 4: *Le sacrifice de Jésus,* Paris, (sin fecha)

CORNELY, R., *Commentarius in Epistolam ad Corintios alteram et ad Galatas* (Paris, 1909)

[1137] La Bibliografía secundaria hace referencia a las obras citadas por otros autores a las que no hemos tenido acceso directo y en algunos casos se encuentran sin la referencia completa.

D'ALÈS, A., *Le dogme catholique de la Rédemption. Etudes religieuses,* (1913, II)

DEUTZ, RUPERT DE, *De Trinitate et operibus eius: in Deut.* I, 6, en *Patrologiae Cursus completus. Series latina,* 167, 923, ed. J.-P. MIGNE, Garnier Frères, Paris (sin fecha)

—, *Com. in Jonam, I, 2;* en *Patrologiae Cursus completus. Series latina,* 168, 414, ed. J.-P. MIGNE, Garnier Frères, Paris (sin fecha)

—, *Comentarius. In Joan. XIII,* en *Patrologiae Cursus completus. Series latina,* 169, 793, ed. J.-P. MIGNE, Garnier Frères, Paris (sin fecha)
ESTIUS, *Commentaria in omnes B. Pauli Apost. Epistolas,* vol. I (Paris, 1679)

GERHARD, J., *Locorum theologicorum,* XVII, 2, 54, ed. Cotta (sin fecha)

GREGORIO DE NISA, *Contra Apollinarem* 16, en *Patrologiae Cursus completus. Series graeca,* 45, 1153, ed. J.-P. MIGNE, Garnier Frères, Paris (sin fecha)

GREGORIO NACIANCENO, *Epist.* 101, I, 32, en *Sources Chrétiennes* 208, 50-51, Cerf, Paris (sin fecha)

GRIMAL, L., *Jesús-Christ étudié et médité,* Paris, 1911

GROTIUS, H., *Defensio fidei catholicaes de satisfactiones Christi,* J. Lange, Leizpiz 1730

HILARIO DE POITIERS, *In Mt.* 6,1, en *Sources Chrétiennes* 254, 170, Cerf, Paris (sin fecha)

—, *In Mt.* 18, 6, en *Sources Chrétiennes* 254, 80, Cerf, Paris (sin fecha)

HOLTZMANN, H. J., *Lehrouch der neutestamentlichen Theologie,* t. II, Friburgo de B. 1897

HUGON, E., *Le mystére de la rédemption,* Téqui, Paris 1922

LAMARCHE, P., «Le Christ est-il mort pour nous?», en *Annoncer la mort du Seigneur. Un dossier théologique,* Lyon 1971

LAPIERRE, C., *In Hebr.*, 5,7, Ed. Vivès, 1868

LEROUX, P., *La grève de Samarez*, t. I, Paris 1863

LESÊTRE, H., *Notre Seigneur Jesús-Christ dans son Saint Évangile*, Paris 1902

LUTERO, M., *Enarr. Uberior cap. 53 Is*, ed. De Wittenberg (1574)

—, *Operatio in Psalmum* 22 (21), edic. De W. (1583)

—, *Comm. in ps.* 21: W A 5, Weimar 1892

—, *Operatio in ps.* 22 (21), *Werke* (Weimar, 1892)

—, *Enarratio 53, capitis Esaiae; Wewrke* (Weimar, 1930)

—, *Comm. in Gal.*, en *Oeuvres XV*, Labor et Fides, Genéve 1969

MAISTRE, JOSEPH DE, *Les Soirées de Saint Pétersbourg. Oeuvres Complètes*, Lyon 1892

MELANCTON, *Praefatio in II Epistolam ad Corinthios*, en *Corpus Reformatorum* (Halis-Saxonum, 1848)

MÉNÉGOZ, E., *Le péché et la Rédemption d'après Saint Paul*, Paris 1882

—, *La mort de Jesús et le dogme de l'expiation*, Paris 1905

—, *Pardon et Justice*, Paris 1907

MENOQUIO, *Biblia Sacra cum commentariis* (Gandae, 1830)

MGR. D'HULST, *Conferénces de Notre-Dame*, Carême de 1891, Poussielgue, Paris 1903

MGR. GAY, *Entretiens sur les mystères du Rosaire*, Paris-Poitiers 1887

—, *Sermons de Carême*, t. 2, Houdin, Paris-Poitiers 1908

MONSABRÉ, J.-M.-L., *Conferénces de Notre-Dame de Paris,* Carême 1881, Paris 1886

OTT, L., *Grundriβ der katholischen Dogmatik*, Herder, Fribourg/Bg 1954

QUENSTEDT, J. A., *Theologia didactico-polemica,* pars 3ª, ed. Wittemberg 1701

RÉVILLE, A., *De la Rédemption. Études historiques et dogmatiques,* Paris 1859

SABATIER, A., *La doctrine de l'expiation et son evolution historique,* Paris 1903

SALMERON, A., *Diputaciones in Epistolas D. Pauli,* t. III, en *Opera Omnia,* vol. 15 (Coloniae Agrippinae, 1604)

SANSON, P., *Conférénces de Notre-Dame de Paris,* Paris 1927

TAULER, J., *Exercitia de vita et passione Salvatoris nostri Jesu Christi,* Colonia 1607

TURRETIN, F., *Institutio theologiae elencticae,* p. 2, Lyon 1696

VILLEDIEU, J. H., *Sermon sur le péché,* (70, 1182-1183)